Martin Heidegger

LUIS FERNANDO MORENO CLAROS

LUIS FERNANDO MORENO CLAROS

Martin Heidegger

El filósofo del ser

Este libro está bajo la licencia de Creative Commons, reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 internacional.

Martin Heidegger:El filósofo del ser
© MC&books (Luis Fernando Moreno Claros)
Primera edición digital: Marzo 2013
Transformación a libro electrónico: Duento

Índice

Prólogo

Vida de Heidegger

Infancia, juventud y años de estudio
Catolicismo y filosofía
Crisis intelectual y nuevos estudios
La Gran Guerra y la habilitación. Matrimonio
El profesor Heidegger. Los años de docencia en Marburgo
El mago
El amor secreto
Ser y tiempo
Catedrático en Friburgo
El compromiso político: Heidegger y el nacionalsocialismo
La uniformización
El rectorado. El Führer de la universidad
Filosofía e ideología
Antisemitismo
El final del rectorado y la desilusión política
Nuevos intereses
Después de la II Guerra Mundial
La desnazificación
Rehabilitación
El retorno del antiguo amor
Los últimos años
La filosofía de Heidegger
El filósofo del ser
Las dos épocas

PRIMERA PARTE: *SER Y TIEMPO*

Ser y tiempo
Estructura de Ser y tiempo
El «único pensamiento»

La incomprensión del sentido de la pregunta por el ser
El olvido de la pregunta por el ser
La estructura formal de la pregunta por el ser
El Dasein o «estar aquí»
Estar aquí y existencia
El análisis existenciario
El método fenomenológico de Husserl
El método fenomenológico de Heidegger
El fenómeno y el estar aquí
El estar-en-el-mundo
El mundo y su mundanalidad
El mundo en torno y los útiles
El estar-con-los otros
El «uno», «man»
El Dasein como «apertura»
La constitución existenciaria del Da, el «aquí»: el encontrarse
La constitución existenciaria del Da, el «aquí»: la comprensión
Estar aquí y habla: el lenguaje
El ser cotidiano del Da y la «caída» del Dasein
La caída y el arrojamiento
La interpretación del Dasein como totalidad: la angustia [Angst]
El ser del Dasein como «cuidado»
El ser para la muerte
La muerte de Iván Illich
Dasein como «poder ser sí mismo»: autenticidad e inautenticidad
La elección
La voz de la conciencia
La culpa y el «estado de resuelto»
Tiempo y temporalidad
El tiempo y el ser
El «fracaso» de Ser y tiempo

SEGUNDA PARTE: DESPUÉS DE *SER Y TIEMPO*

Heidegger y la metafísica
El ser y la nada
Asunto y límite de la metafísica [¿Qué es metafísica?]

El nuevo pensar
¿Qué es metafísica?
¿Qué pasa con la nada?
La angustia como vehículo hacia la nada
El «desistimiento» o «anonadamiento» de la nada
La inmersión en la nada
La metafísica
Retorno a la pregunta fundamental [Introducción a la metafísica]
La filosofía «inactual» y la originaria
Deconstrucción de la «physis»
La pregunta por el ser y su olvido
El preguntar «decidido»
El ente y el ser
Ser y destino
A vueltas con el espíritu y su debilidad
Hacia la idea de verdad
Crítica de la idea tradicional de verdad [La verdad en Ser y tiempo]
Verdad como fenómeno originario
Dasein y verdad
La verdad y su esencia [Sobre la esencia de la verdad]
El sentido corriente de verdad
La esencia de la verdad
La esencia de la libertad
La no verdad como encubrimiento
La no verdad como error y la «exsistencia» en el errar
Platón y la verdad[La doctrina platónica de la verdad]
El mito de la caverna
Formación y desocultamiento
De la alétheia a la Idea
Algunas reflexiones en torno a Nietzsche
Nietzsche I y Nietzsche II
Nietzsche y la pregunta fundamental
Eterno retorno y voluntad de poder
Arte y verdad
Inversión del platonismo
La posición/opción metafísica fundamental de Nietzsche

Nietzsche y la decisión
La «muerte de Dios» y el Nihilismo europeo
Ontología del arte
El origen de la obra de arte
La entidad de la obra de arte
La obra de arte y la verdad
La verdad y el arte
El arte en sí, el poetizar y la Historia
Hölderlin y la esencia del arte
El «Humanismo» y la «técnica»
La Carta sobre el «Humanismo»
Crítica del pensamiento instrumental y el «Humanismo»
La ex-sistencia
Crítica a Sartre
El ser
El hombre desterrado del ser y el verdadero «Humanismo»
El mejor «Humanismo» de Heidegger. Contra «la lógica»
La ética
La pregunta por la técnica
La esencia de la técnica
La técnica moderna
El destino y el peligro
Lo salvador

¿Qué significa pensar?
¿Qué es eso, la filosofía?
El final de la filosofía y la tarea del pensar
¿Qué significa pensar?
Aún no pensamos
Lo digno de ser pensado
Lo que falta por pensar

¿Qué es eso, la filosofía?
La «Philosophia»
De camino hacia la filosofía
La «correspondencia» con el ser del ente

El final de la filosofía y la tarea del pensar
El final de la filosofía
La tarea del pensamiento y «el asunto» del pensar
Lichtung, claro
La exigencia de la filosofía

Serenidad
El pensamiento calculador
La serenidad
«Sólo un dios puede salvarnos»
Datos biográficos de Martin Heidegger

Bibliografía

Algunas obras de Heidegger (En sus ediciones en alemán).
Algunos cursos universitarios
Correspondencia
Traducciones al castellano de obras de Heidegger
Sobre la obra de Heidegger
Aproximaciones biográficas
Otros títulos de interés
Revistas
Bibliografía en castellano añadida en la edición en e-book en 2013:

Prólogo1

Por lo general, la mayoría de las personas no son héroes — tampoco los filósofos, aunque haya alguna excepción.
HANS BARTH en el *Neuen Zürcher Zeitung*

Porque puede uno tener un gran talento, lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral. Se han dado casos.
MIGUEL DE UNAMUNO

, Del sentimiento trágico de la vida.
Tu ojo, frente a la nada está.
PAUL CELAN, «Mandorla»

Si la claridad es la cortesía del filósofo, como afirmó Ortega, Heidegger fue sumamente descortés; y si la oscuridad es la mala fe de los pensadores, según Vauvernagues, escasa bondad cabrá atribuirle al autor de *Ser y tiempo*, pues su oscuridad y hermetismo son proverbiales, y quizás sólo superados por la farragosidad de sus imitadores y epígonos.

Epicteto acuñó un célebre apotegma que bien puede servir como patrón de medida para calibrar el alcance de cualquier doctrina filosófica: «Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre, porque tal como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, tampoco la filosofía, si no suprime los sufrimientos del alma». El pensamiento de Heidegger alcanzaría escaso nivel en una escala diseñada según el aforismo del gran estoico, pues si algo lo define es su carácter abstruso y especulativo, contrario a cualquier tipo de claridad curativa o enseñanza práctica. En modo alguno se trata de una filosofía amable y comprensible de la que el lector extraiga asertos de sabiduría con los que incrementar su particular arte de saber vivir, a fin de aprender a manejarse con tino en la existencia cotidiana o hallar consuelo especial para su alma.

El filósofo del ser accedió a la filosofía tras un periplo que lo condujo desde Aristóteles y la teología de Santo Tomás hasta la

fenomenología de Husserl; más tarde, desembocó en Heráclito y Parménides, a quienes elogiaba tanto por la parquedad con que manifestaron su pensamiento como porque pensaron la totalidad de lo que es y lo que no es en un par de felices proposiciones. Jamás se interesó por autores de más humildes intenciones y que profesaron un estilo de filosofía más amable, centrados no tanto en lo inefable del más allá como en el estudio de las acciones y los pensamientos del ser humano en el aquí del mundo. Heidegger, pues, nada tiene que ver con Sócrates, Epicuro, Séneca, Montaigne, Pascal, ni con los moralistas franceses; pero tampoco con Hume, Locke o Schopenhauer. Y cuando pensadores como Kant o Nietzsche atrajeron su atención, fue para interpretarlos a su manera: soslayó la teoría ilustrada y moral del gran pensador de Königsberg, mientras que de Nietzsche despreció el conjunto de su obra publicada para frecuentar únicamente ese compendio de polémicos textos cuyo título es *La voluntad de poder*. Del Nietzsche psicólogo y cosmopolita de altos vuelos lo desdeñó todo.

La idea de un Heidegger ininteligible es común incluso fuera de los ámbitos filosóficos. El singular escritor austríaco Thomas Bernhard, en su excelente novela *Alte Meister* —Maestros antiguos—, lanza tal invectiva contra el filósofo del ser que casi logra convencernos de que tan sólo fue un fantoche pseudofilosófico; pero muestra con claridad lo que suele pensarse de él en ámbitos extraacadémicos. Bernhard pone en boca del anciano y cascarrabias Reger —personaje principal de la obra— afirmaciones de este calibre: «Heidegger era un mercachifle filosófico charlatán, que sólo llevaba al mercado género robado, todo lo de Heidegger es de segunda mano, era y es el prototipo del *re*pensador, al que le faltaba todo, pero realmente todo, para pensar por sí mismo. El método de Heidegger consistía en hacer de grandes pensamientos ajenos, con la mayor falta de escrúpulos, pequeños pensamientos propios, así es. […] Heidegger es el pequeño burgués de la filosofía alemana que impuso a la filosofía alemana su cursi gorro de dormir, el cursi gorro de dormir negro que Heidegger llevaba siempre, en cuanto tenía ocasión. Heidegger es el filósofo en pantuflas y gorro de dormir de los alemanes, nada más» [*Alte M.*, 89-90]. Y concluye: «Heidegger fue, eso está claro, el filósofo alemán más mimado de este siglo, y al mismo tiempo el más insignificante» [*Ibidem*, 94].

Bernhard recuerda con el discurso de Reger al viejo

Schopenhauer y sus célebres denuestos a Hegel. El autor de *El mundo como voluntad y representación* se jactaba de ser muy claro en su estilo, que consideraba la expresión directa de sus pensamientos, asimismo tan coherentes y diáfanos, contraponiéndolo al estilo filosófico de moda en Alemania, el típico de los románticos idealistas Fichte, Schelling y Hegel. A los tres los tildó de enrevesados, acusándolos de enmarañar con palabras la pobreza cuando no el vacío de sus «bombásticas» lucubraciones. A Hegel lo tachó lisa y llanamente de «soplagaitas» [*Windbeutel*], además de denunciar que oscurecía deliberadamente su discurso para parecer profundo cuando, en realidad, no tenía nada absolutamente claro que decir. Críticas parecidas, aunque acaso con mayor fundamento que las de Schopenhauer, esbozaron contra el pensamiento heideggeriano filósofos profesionales como Rudolp Carnap o Theodor W. Adorno, que lo descalificaron considerándolo vacío o meramente tautológico; Lukács lo acusó de irracionalista, ya que Heidegger abomina tanto de la razón como de la lógica. Günther Anders dejó unas anotaciones póstumas, recién publicadas en la actualidad, que son una verdadera bomba descalificadora; también Ernst Tugendhat ejerce hoy la crítica de Heidegger con fundada contundencia.

Célebre es el aforismo de Nietzsche que distingue entre ser profundo y parecerlo: «Quien se sabe profundo se esfuerza por la claridad; quien quiere parecer profundo a la multitud se esfuerza por la oscuridad. Pues la multitud tiene por profundo todo aquello cuyo fundamento no puede ver: es demasiado temerosa y se introduce de mala gana en el agua» [*La gaya ciencia*, §173]. Huelga señalar en cuál de las dos categorías habrá que incluir a Heidegger. Ahora bien, si algo ostentaba el filósofo de la Selva Negra como su rasgo más sobresaliente era precisamente el de su «profundidad». En este sentido, le gustaba compararse a Heráclito, apodado «el oscuro». Sostenía que envuelto en la más impenetrable oscuridad se halla siempre lo más claro y lo más sencillo; sólo queda, naturalmente, la osadía de zambullirse con plena decisión en lo profundo y recóndito del pozo donde yace oculta la verdad y tratar de desentrañarla. A pocos les era concedido semejante don: la multitud de los hombres comunes quedaba excluida de tal zambullida.

Nunca se consideró Heidegger un filósofo para los muchos, sino exclusivamente alimento selecto para un pequeño círculo de iniciados, y así ha continuado siendo. Tales «iniciados» disfrutan o padecen con

estoicismo de sabios desentrañando las madejas de su filosofía, discutiendo acerca de qué quiso y qué no quiso decir el maestro o —fuera de Alemania— acerca de los términos idóneos con que traducir las sacrosantas palabras a otros idiomas. Forman una camarilla que, como cualquier otra —los wagnerianos o los entomólogos—, resulta entre absurda y fascinadora para los observadores imparciales.

Que en vida del pensador acudiese numeroso público a sus conferencias y que sus libros circulasen incluso entre personas ajenas a la filosofía puede parecer inconcebible a quien hoy se interne en sus disquisiciones; sin duda fue tal interés producto de una moda, mas también de ese afán de saber innato en el ser humano pero que al final termina desechando la ganga para quedarse con algo contante y efectivo. Qué entendía la mayor parte de cuantos admiraban el abstruso discurso heideggeriano es otra cuestión a dilucidar, aunque es lícito suponer que cada cual extraía lo que buenamente podía de entre la telaraña conceptual en la que sólo de cuando en cuando, despuntaba alguna afirmación categórica, devorada cual exquisito bocado por la ferocidad depredadora de los asistentes.

Se objetará que algo semejante acontece con ciertos diálogos de Platón, donde se formulan preguntas con claridad pero no se hallan respuestas. Sin embargo, en los textos de Heidegger tal proceder es la norma. «El mago», como lo denominaron sus alumnos en su época de Marburgo, desplegaba toda su parafernalia quiromántica y preparaba un magnífico escenario que debía servir como marco de una gran revelación; ahora bien, ésta jamás acontecía, tal como observó Jaspers: «A menudo es como si construyera edificios de acero en los que obliga a precipitarse inhumanamente al oyente. Hay algo avasallador, polémico, señorial, presuntuoso en esa manera de pensar… después, también algo cargado de misterio, como si diese a entender que anunciará poderosas revoluciones, pero luego, deja vacío…» [*Notizen zu Martin Heidegger*, p. 50].

La filosofía de Heidegger es, pues, apenas comprensible; sin embargo, el filósofo de la Selva Negra se esforzó —parece ser que con honestidad intelectual— por hallar la claridad y todo su afán consistió en desentrañar algo tan crucial como el misterio del ser de los entes. Uno de sus grandes descubrimientos, cuando no el mayor, lo constituyó constatar que el lenguaje de que disponemos (y que *nos dispone*), que es el lugar

donde mora el ser y, en definitiva, lo que posibilita nuestra *humanidad*, resulta insuficiente para responder con eficacia a las cuestiones más acuciantes, acaso también deficientemente formuladas. He aquí por qué consideró que, en suma, su pensamiento debería superar el escollo de semejante lenguaje insuficiente e incluso aprender una nueva forma de hablar aun a través del silencio. Hasta llegar a tal descubrimiento recorrió un arduo camino y su caminar ha marcado el paso de numerosos pensadores y escuelas filosóficas del siglo XX. Junto a Wittgenstein, se considera a Heidegger el filósofo más indispensable de la pasada centuria.

Pocos son, ciertamente, quienes discuten la importancia de Heidegger en la historia del pensamiento; sólo la bibliografía surgida en nuestros días sobre su obra puede compararse ya a la que existe sobre Platón y sus diálogos desde el Renacimiento. Es injusto olvidar que en su época se lo consideró un gran profesor y que sus ideas influyeron en una generación de alumnos de entre los que destacan Hannah Arendt, Günther Anders, H. G. Gadamer, Karl Löwith, Herbert Marcuse o Ernst Bloch, figuras señeras de la cultura occidental. *Ser y tiempo* provocó una verdadera revolución y, a partir de aquélla, la manera de entender la ontología tradicional y la metafísica en tanto que disciplinas filosóficas sufrió una enorme transformación. Asimismo, el pensamiento heideggeriano contribuyó a revolucionar la teoría del conocimiento y hasta la visión genérica del ser humano y su condición. El existencialismo francés que tanta influencia ejerció en la segunda mitad del siglo XX se apropió del nombre de Heidegger y lo lanzó a la fama. Por lo demás, teólogos como Bultmann o Karl Rahner adaptaron sus ideas aplicándolas a sus peculiares reflexiones. Asimismo, la «hermenéutica» de Gadamer o Ricoeur, los modelos de pensar que se conocen como estructuralismo y posestructuralismo, el deconstruccionismo y, en general la «posmodernidad» o la «escritura de la diferencia», autores como Michael Foucault, Derrida, Rorty, Lyotard o Vattimo serían inexplicables sin una notable influencia de Heidegger.

Por lo demás, en tanto que profesor y lector de filosofía, se considera al pensador del ser un gran intérprete de la historia de dicha disciplina. Su acercamiento a los textos de los presocráticos, sus comentarios apasionados de los fragmentos de Heráclito, los diálogos de Platón o la metafísica de Aristóteles, pero también de Schelling, Hegel,

Kant y los fragmentos póstumos de Nietzsche transformaron la visión que los especialistas tenían de ellos. Se afirma que a partir de Heidegger los textos filosóficos o literarios perdieron su simpleza e inocencia y se transmutaron en algo profundo y problemático. Kierkegaard, por ejemplo, fue descubierto de nuevo y valorado a partir de lecturas heideggerianas. Se asegura también que con Heidegger se pierde el miedo a «hacer filosofía», que a partir de sus reflexiones cada filósofo se transforma en una nueva apuesta, en un nuevo problema por resolver o en una rampa específica desde la cual lanzarse a filosofar. Todo esto está muy bien y justifica el conocimiento —aunque sólo sea superficialmente— de la obra del filósofo del ser.

Dejando aparte la ininteligibilidad de la filosofía de Heidegger, su posible banalidad perogrullesca o la excelsitud en la que porfían sus acólitos, existe otra razón harto espinosa que ha contribuido a desdeñar el pensamiento heideggeriano por amoral, nihilista, peligroso y, en último extremo, superfluo para la realidad de una época que exige mayor contundencia práctica a la hora de pensar los problemas que socavan la vitalidad del mundo. Nos referimos a la asociación entre filosofía heideggeriana y nazismo que saltó a la palestra pública hará unos diez años, a raíz de la publicación mundial del libro *Heidegger y el nacionalsocialismo* (Muchnik), del profesor chileno Víctor Farías. En realidad, la obra no destapó ninguna novedad, pero impulsó la polémica pública en torno a un pensador que hacía tiempo había pasado de moda y que sólo leían los filósofos profesionales. Pero la pregunta que saltó a los medios y que se discutió en todos los ámbitos intelectuales era concisa: ¿Merecerá la pena ocuparse de un pensador que, además de extremadamente oscuro, fue nazi? ¿Tendrá algo que enseñarnos?

La respuesta vaciló entre un «no» categórico y un «sí» con reparos. El desconocimiento de las obras de Heidegger quedó excusada para muchos en cuanto se enteraron de la connivencia de su autor con el demonio totalitario, mientras que para otros, como George Steiner, se transformó en una actividad que oscilaba entre la «fascinación» y la «repugnancia». Tan sólo un grupo de incondicionales e interesados se negó a admitir que los actos y la ideología de la persona Heidegger constituyeran razón suficiente para la descalificación de un pensamiento que ellos consideraban la quintaesencia de lo intemporal. Pocos dudan hoy de la mezquindad del hombre Heidegger, mentiroso y esquinado en

su vida privada, pusilánime y ávido de poder, nazi por idealismo que jamás se manifestó ni siquiera en contra de los crímenes cometidos contra la Humanidad en nombre de semejante ideología «idealista», pero su pensamiento se enmarca dentro de la historia de la filosofía y no debe soslayarse su conocimiento, tal como tampoco habrá que negarse a conocer el de Sartre, a pesar del rechazo que pueda suscitarnos su persona, defensora del estalinismo. Naturalmente, siempre será más agradable y más fecundo dedicar el tiempo al estudio de los pensamientos de cuantos sacrificaron su vida por una buena causa, de aquellos hombres y mujeres que tienen tanto que enseñarnos acerca de su valor en la lucha por la libertad y la democracia, pero «cultura obliga».

En la actualidad, queramos o no, Heidegger pasa por ser un clásico moderno de la filosofía. Y como cualquier «clásico» merece que se explique su pensamiento, y ello sin necesidad de soslayar la polémica suscitada por su persona. En último extremo, la filosofía de Heidegger tiene interés como fenómeno histórico y en tanto que producto de una sensibilidad y un carácter concretos. Como letra impresa, su pervivencia durará lo que duren los libros que la contienen o la memoria de cuantos los lean; como parte inexcusable de la cultura, es indispensable que se conozcan sus reflexiones, de las que puede disponerse de diversas maneras: interpretándolas y discutiéndolas o denostándolas. En cualquier caso, la presente introducción, aparte de ofrecer un panorama general de la vida del filósofo —enfatizando su actuación política—, pretende ser una guía de lectura de algunas de las obras más señeras de Heidegger. Ante todo, intentamos que sea el propio autor quien se exprese, sin caer en la tentación de escapar a su lenguaje y explicar sus ideas con términos distintos a los suyos; en realidad, si se lo priva de sus propias palabras, el pensador del ser quedaría reducido a dos o tres proposiciones consistentes y a un puñado de sentencias lapidarias, pero entonces ya no sería él mismo y abríamos destrozado la supuesta riqueza que esconde su obra. Heidegger exige la inmersión incondicional en sus textos, que poseen la característica de sorprender y dejar perplejo al lector; de éste será, en definitiva, la última palabra, así como la tarea de dilucidar si el tiránico filósofo, efectivamente, «dice algo» o más bien nada, si esconde algo valioso bajo el tupido manto conceptual o más bien todo es ilusión.

Luis Fernando Moreno Claros
Salamanca, mayo de 2002

1 El presente prólogo abría la primera edición del volumen *Martin Heidegger. El filósofo del ser*, que apareció en papel bajo el sello de la editorial Edaf (Madrid, 2002). El libro digital que el lector lee ahora (MC&books, 2013) contiene el texto de aquel volumen, aunque con alguna pequeña modificación de estilo, también se han corregido varias erratas.

Vida de Heidegger

AL iniciar un relato de la vida de Martin Heidegger, por breve o extenso que sea, es casi obligado referirse a la proverbial aversión que aquél sentía por narrar las biografías de los pensadores cuyas ideas eran objeto de su estudio. Consideraba que debían soslayarse sus vidas y adentrarse sin más preámbulos en los meandros de sus sistemas. Sostenía que serían los pensamientos y no los avatares más o menos anodinos de aquellas existencias los que acabarían prevaleciendo al cabo del tiempo, mientras que todo lo demás podría relegarse al olvido sin perjuicio alguno.

Como ilustración ejemplar de semejante criterio suele citarse la forma en que Heidegger comenzó uno de sus seminarios dedicado al pensamiento de Aristóteles; el filósofo del ser resumió la larga y azarosa vida del estagirita simplemente en estos términos: «Aristóteles nació, trabajó y murió»1. Sostenía que únicamente así debía definirse lo esencial de una vida humana dedicada a la filosofía; el nacimiento fue la condición previa del trabajar, y el morir, el sino ineludible de todo nacer. Del trabajo personal del pensador, su *pensar*, nacería aquello que lo hiciese inmortal: sus ideas. Quedaba claro, pues, que para Heidegger la vida de un filósofo era una mera condición *sine qua non* previa a la elaboración de sus ideas; al fin, el pensamiento trascendía su existencia y ésta se veía relegada a un espacio y un tiempo concretos que nada contaban frente a la inmortalidad. Lo inmortal y no lo meramente circunstancial era lo digno de rememorarse.

Cifrándose en el tópico descrito, Los estudiosos de Heidegger suelen evitar adentrarse en el relato de los avatares de la biografía del filósofo aduciendo que tan sólo fue un profesor alemán cuya vida —totalmente anodina— carece de interés, puesto que sólo la dedicó al cultivo del estudio y la docencia. Sin embargo, tal actitud ha comenzado a remitir en la actualidad, sobre todo a raíz de la aparición en 1992 del libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nacionalsocialismo*. El escándalo suscitado por el conocimiento público, aireado en todos los medios de

comunicación, de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, su simpatía nunca desmentida por Hitler, despertó el interés por conocer las circunstancias que rodearon tal connivencia, pero también la curiosidad por saber más acerca del carácter de un hombre que, junto al singular Ludwig Wittgenstein, pasa por ser uno de los filósofos más importantes del siglo XX.

A Heidegger, despreciador de las teorías freudianas, de la psicología en general, así como de lo que conocemos como «sabiduría de la vida», parece ser que los individuos concretos y sus acciones lo inspiraban muy poco y no le daban nada que pensar. La prueba de ello es que su filosofía jamás trató de personas concretas, sino de un *Dasein* o «estar aquí» absolutamente abstracto, de esa quimera denominada *Das Sein* o «el ser», así como de los entes «en general». De tal deficiencia proviene esa sensación de frialdad que despide el pensamiento heideggeriano, el gélido amaneramiento de un cúmulo de ideas reiterativas y en ocasiones discordes que buscan expresar lo inexpresable, huir de la razón, la lógica y que, paradójicamente, resultan de lo más atractivas para mentes principalmente deductivas, amantes de la lógica y las paradojas intelectuales.

Por lo demás, toda «filosofía», sea o no sistemática, es siempre reveladora de una personalidad determinada, a su modo traiciona la manera de ser y el carácter de quien la alumbró. Fue Fichte quien manifestó esta obviedad al afirmar que la filosofía que se elige tiene mucho que ver con el carácter del hombre que se es. Fácilmente se advierte esto en el caso de Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* fue, al menos a grandes rasgos, una persona poco comunicativa, esquinada, cerrada y orgullosa; de mentalidad sorprendentemente conservadora y pequeñoburguesa. Contemplado el pensamiento de Heidegger a través del prisma de su vida, dicho pensar parece «hablarnos» de otra manera; en cualquier caso, es posible comprenderlo mejor, considerarlo con mayor objetividad y desmitificarlo.

Conocida es la anécdota jasídica narrada por Martin Buber de aquel rabí que iba a casa del sabio no a escuchar cómo recitaba la Torá, sino «para ver cómo desata sus zapatos de fieltro y los vuelve a atar». En definitiva, a quien es sabio ha de notársele de alguna manera su sabiduría, sea en los gestos, en sus acciones o en su actitud frente a la existencia. La vida de Heidegger no se caracterizó precisamente por

haber sido la de un hombre en quien se pudiera confiar desde el punto de vista humano. Una grotesca desvirtuación de la pequeña anécdota judía la protagonizó el propio filósofo, pero no precisamente con respecto a un maestro de sabiduría. Cuenta Karl Jaspers en su autobiografía que al preguntarle a Heidegger cómo es que Alemania podría ser gobernada por un hombre de tan escasa formación intelectual como Hitler, aquél le respondió: «¡La formación es indiferente por completo… mire usted sus preciosas manos!»

Infancia, juventud y años de estudio

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Meßkirch, pequeña localidad de la alta Suabia alemana perteneciente a la región de Baden, situada en los aledaños de la Selva Negra. Se trata de una humilde localidad cargada de Historia, cercana al hermoso lago de Constanza, el monasterio de Beuron y Friburgo de Brisgovia, lugares que habrían de ser muy queridos por el futuro filósofo, ya que en ellos pasaría toda su vida, ciertamente sedentaria.

Fue el primogénito del matrimonio formado por Friedrich Heidegger (1851-1924) y Johanna Kempf (1858-1927). El padre era tonelero y, además, ejercía el cargo de sacristán de la parroquia católica de San Martín, en Meßkirch. El ambiente de estricta piedad católica que reinaba en el ambiente familiar impregnaría la infancia y la juventud del pequeño Martin. Una hermana, María, y otro hermano, Fritz, cinco años menor que el primogénito, formaban parte del hogar de los Heidegger. La familia era de condición modesta: «Desde el punto de vista material, los padres no eran ni ricos ni pobres; se trataba de pequeñoburgueses acomodados; en casa no reinaban ni la necesidad ni la abundancia; la palabra "ahorro" se escribía con mayúscula: el dinero contante, raro, como las perlas auténticas, era para mucha gente "el corazón de todas las cosas"». Son palabras de Fritz Heidegger recordando su infancia, en un escrito de homenaje a Martin con ocasión del ochenta cumpleaños del filósofo2. Asimismo, Fritz describía lo activo que era su hermano mayor ayudando a su padre en la selección de maderas para fabricar toneles, cubos y barricas; refiere, además, que nadaba muy bien y que era un excelente patinador sobre hielo. Ésta es la descripción más viva que tenemos de la infancia del filósofo; Heidegger no dejó testimonios sobre

ella si se exceptúa un recuerdo infantil que, al parecer, ejerció un enorme efecto en su espíritu; se halla en el breve apunte titulado «Sobre el enigma del campanario», incluido en *Experiencias del pensamiento* [*Denkerfahrungen*], y rememora cómo los jóvenes campaneros —y él entre ellos— se reunían la víspera de Nochebuena a las tres de la madrugada en casa del sacristán donde se los agasajaba con café y pasteles antes de ir a tocar las campanas que anunciaban la Buena Nueva; para ello tenían que adentrarse en la nieve que cubría las calles a fin de llegar al campanario. Las campanas repicaban en medio de la oscuridad de la noche… El joven parecía sentirse a gusto con las actividades infantiles típicas del ámbito rural. En *El camino del bosque* [*Der Feldweg*], Heidegger recordará escuetamente los juegos en la fuente de la escuela; pero su talante, poco inclinado a referirse a sí mismo, nada más dejó de una etapa que, cuando menos en la memoria, parece idílica.

Como alumno aplicado que era, las capacidades del muchacho enseguida llamaron la atención del párroco de San Martín, Camillo Brandhuber, y en 1903, a sus catorce años y después de haber recibido clases de latín por parte del sacerdote, obtuvo una beca de una fundación privada ligada a la Iglesia que le permitiría estudiar en el seminario de Constanza. Allí permaneció Martin hasta 1906, cuando, gracias a otro estipendio, se trasladó a Friburgo para proseguir sus estudios de secundaria en el Instituto Berthold, siempre como seminarista. Más tarde, en 1909, se matricularía como estudiante de teología en la universidad friburguesa y en 191l, iniciaría asimismo estudios de filosofía y de «ciencias de la Naturaleza y del espíritu». El abnegado estudiante continuó dependiendo de la ayuda de fundaciones ligadas a la Iglesia hasta 1916, la época de su habilitación docente; así pues, se mantuvo ligado prácticamente durante toda su juventud (hasta los veintisiete años) al mundo católico, incluso durante el tiempo en que interiormente comenzó a apartarse del catolicismo. Rüdiger Safranski ha observado al respecto que Heidegger despreciaba sobremanera tal dependencia económica de la Iglesia y que, en su fuero interno, se sentía humillado por aquélla3.

Catolicismo y filosofía

El mencionado distanciamiento de Heidegger con respecto del

catolicismo acontecería con lentitud. En septiembre del año 1909, el joven ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús convencido de jurar los votos y de querer profesar el sacerdocio, pero después de dos semanas de prueba los superiores rechazaron al novicio alegando su precario estado de salud. Ese mismo año, en el semestre de invierno, Martin se matriculó en teología. Por esa época trabó amistad con el teólogo «antimodernista» Carl Braig, quien ejercería una profunda impresión en Heidegger, aportándole la idea de que se podía ser «antimodernista» sin necesidad de caer en el oscurantismo. También se afanó intensamente en el estudio de filósofos como Hegel, Schelling o Kant; junto a Braig, pensaba que era indispensable entender de nuevo la filosofía a pesar del autor de la *Crítica de la razón Pura*, sin miedo a rebasar los límites trascendentales. Braig indujo a Heidegger, gracias a su «penetrante modo de pensar», a considerar seriamente la tensión existente entre la ontología [la ciencia del ser] y la teología especulativa.

Por las fechas de sus estudios teológicos, Heidegger se reveló un «antimodernista» militante. En 1910, pertenecía a un grupo denominado *Gralsbund*, cuyo caudillo era el ultracatólico y nacionalista austríaco Richard von Kralik, quien soñaba con el restablecimiento en Alemania del antiguo imperio romano-católico alemán. Cuantos frecuentaban este ambiente anhelaban el restablecimiento de los valores de una Edad Media ideal, según la concibiera el poeta romántico Novalis. Descreían de «lo moderno» y de sus «seducciones malsanas», y abogaban por la tradición y el restablecimiento de los valores «antiguos y puros».

En semejante contexto se estrenó el joven Martin como «ideólogo» del catolicismo al publicar un artículo en el semanario católico *Allgemeine Rundschau* con ocasión del homenaje a Abrahan de Santa Clara, un célebre predicador cortesano nacido en Kreenheinsteeten, pequeña población vecina a Meßkirch, en el año 1644, y fallecido en Viena en 1709. Los «antimodernistas» erigieron en figura ideal al monje agustino, ya que había predicado contra el lujo, el derroche, el placer mundano y la perversa vida de las ciudades, así como elogiado la humilde existencia en las aldeas; además, sus discursos abundaban en ciertos tonos antisemitas que caían bien en una época en la que el antisemitismo se hermanaba con el conservadurismo. Santa Clara exaltó los ideales de la vida sencilla y el acercamiento a los pobres, proclamándose orgulloso de su humilde origen: «No todo el que ha

nacido bajo un techo de paja tiene paja en la cabeza»4. El joven reportero ocasional pintaba al piadoso Santa Clara como a un adalid modélico al que aferrarse frente a la decadencia de la época: superficialidad, efectismo, manía de la rapidez y la innovación… Todo ello creaba una «atmósfera sofocante, un salto alocado por encima del contenido anímico más profundo de la vida y del arte»5. Muchos años después, Heidegger incluiría en sus *Obras completas*, dentro de sus «Escritos de juventud», aquel texto primerizo dedicado al santo varón.

Víctor Farías arguye que el futuro antisemitismo y la adhesión al nazismo de Heidegger se gestaron en estos años de seminario; esta tesis ha sido desestimada por Ernst Nolte y Hugo Ott por excesivamente aventurada, pero lo cierto es que el estudiante de teología que una vez fue el futuro filósofo del ser ostentaba posiciones que ciertamente podrían considerarse ultracatólicas y antisemitas, y es precisamente en su escrito laudatorio a Abrahan de Santa Clara donde se muestran con sobrada claridad. Sin embargo, también cabe suponer que el joven, arrastrado por el ambiente escolástico de su educación, se limitase a exponer los tópicos característicos de una postura reaccionaria y conservadora, en la que creía por influencias ambientales, sin que ello determinase directamente su futura adhesión al nacionalsocialismo, máxime cuando, en gran medida, esta otra adhesión podría ser asimismo de tipo «ambiental» e inducida por las circunstancias.

Aunque imbuido de ideales ultracatólicos, Martin se interesaba también activamente por la filosofía. Su inclinación por la disciplina se remonta a 1907, cuando Conrad Gröber, rector del Instituto de Constanza, paisano del muchacho y más tarde arzobispo de Friburgo, le regaló la tesis doctoral de Franz Brentano (1838-1917), *Del significado múltiple del ente según Aristóteles* (1862). El joven leyó con apasionamiento el austero texto filosófico y, al parecer, allí encontró lo que más tarde denominaría «la lógica rigurosa y glacialmente fría» que tanto lo atrajo. Brentano fue el maestro de Edmund Husserl (1859-1938) y también uno de los padres de la denominada «fenomenología» que tanto habría de influir en el filosofar futuro de Heidegger.

En su intrincado trabajo, Brentano inquiría por la manera de ser de Dios. Si hay Dios, ¿qué significa ese «hay»? ¿Se trata de una simple representación mental? ¿Está Dios fuera del mundo? Al final, tras sutiles análisis, el autor descubría que entre las representaciones subjetivas y el

«en sí de las cosas» siempre se dan «los objetos intencionales», un mundo intermedio. Las representaciones son siempre representaciones «de algo», son la conciencia de algo que posee entidad, de «eso» que se le presenta a un sujeto pensante. La relación con Dios se ubicaría en el «hay» como objeto intencional de la conciencia y no en una objetualidad externa. La lectura de la disertación de Brentano fue para Heidegger un ejercicio difícil; sólo en el silencio de la «senda del campo» comprendía la solución a los arduos problemas planteados; allí, sentado en el banco, frente a la amplitud del paisaje, veía con claridad que «en lo no hablado de su lengua… Dios es por primera vez Dios», tal como menciona en sus *Experiencias del pensamiento*.

Después de la lectura del libro de Brentano, Heidegger acudiría, un poco más adelante, a la obra de Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* (1900-1901) serían cruciales para su formación filosófica, tal como lo manifestó en un breve artículo titulado «Mi camino en la fenomenología», e incluido en *Hacia el asunto del pensar* [*Zur Sache des Denkens*].

Mis estudios académicos comenzaron en el verano de 1909-1910, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Pero el trabajo principal, dedicado a la teología, dejaba aún espacio suficiente para la filosofía, que pertenecía, desde luego, al plan de estudios. Así que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las Investigaciones lógicas de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad. El plazo de devolución podía prorrogarse fácilmente una y otra vez. Se veía que la obra era poco solicitada por los estudiantes. Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862, *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*, había sido guía y criterio de mis torpes intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: «Si el ente viene dicho de muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?»6

La lectura de la obra principal de Husserl resultó improductiva al principio —según prosigue Heidegger— y ello a pesar de que continuó leyéndola una y otra vez en los años posteriores, pues tal era «el encanto que emanaba de la obra, que se extendía incluso hasta las guardas y la

portada»; por cierto, la publicaba Max Niemeyer, el futuro editor de *Ser y tiempo* [*Sein und Zeit*], la primera obra de gran calado de Heidegger.

Crisis intelectual y nuevos estudios

En el invierno de 1910-1911, el tercer semestre de Heidegger como estudiante de teología, el joven enfermó debido a la sobreexcitación nerviosa provocada por el exceso de trabajo. Además de las asignaturas propias de la carrera de teología, el despabilado Martin se había entregado con exceso de pasión al estudio de los sistemas filosóficos, tanto como a profundizar y familiarizarse con el lenguaje de la filosofía en general mediante el análisis de los textos más significativos de las tradiciones griega y medieval. Aparecieron perturbaciones cardíacas y brotes de asma de origen psicosomático, por lo que el médico de la Facultad le recomendó la interrupción momentánea de los estudios y que se tomase unas vacaciones en la casa paterna, en Meßkirch. Durante todo el semestre siguiente permanecería descansando.

Según Hugo Ott, este período habría sido uno de los más duros y decisivos de la vida del futuro filósofo, pues a esta época se remonta su renuncia definitiva a proseguir los estudios teológicos y, por consiguiente, a la carrera eclesiástica. Pero dejar la teología significaba, además, la pérdida de la beca que recibía con vistas a la mencionada carrera. Heidegger pasó unas semanas terribles, sumido en la duda y deprimido; sin embargo, al fin tomó la decisión. Sorprendentemente, en el curso de 1912 decidió matricularse en matemáticas y ciencias de la Naturaleza; realizó ejercicios de matemáticas, lógica, física y química sin intenciones de obtener la licenciatura que, finalmente, sería en filosofía, pues a la vez que los estudios de ciencias, prosiguió también estudios de filosofía con profesores como Arthur Schneider, catedrático de pensamiento cristiano, y Heinrich Rickert, catedrático de historia de la filosofía. Por aquel entonces le interesaban principalmente los vínculos de la filosofía de la Antigüedad y la Edad Media con la lógica moderna.

En 1912 se le otorgó a Heidegger otra beca concedida por la Universidad de Friburgo, con lo cual pudo dedicarse a su carrera sin preocuparse de las estrecheces económicas. Después, y gracias a la intercesión de su amigo Laslowski, obtuvo otro estipendio privado que le

permitió realizar los estudios de doctorado en filosofía. Al parecer, según refiere Safranski, este Laslowski habría convencido a un anciano miembro de la Unión de Estudiantes Católicos de Breslau y le habría arrancado una donación con el argumento de que Heidegger era «la gran esperanza filosófica de los católicos alemanes».

De este período datan las primeras publicaciones filosóficas de Heidegger: «El problema de la realidad en la filosofía moderna», artículo publicado en el *Anuario Filosófico de la Sociedad Görres*, y un trabajo de mayor envergadura: «Nuevas investigaciones sobre lógica», aparecido en tres partes en la *Literarische Rundschau*, revista de inspiración católica dirigida por el teólogo Josef Sauer, de Friburgo, quien tomó a Heidegger bajo su protección, pues de inmediato supo reconocer y fomentar su talento. Se trata de trabajos que despertaron una considerable expectación entre los especialistas y que facilitarían de inmediato la promoción en filosofía de su autor.

El 26 de junio de 1913, Heidegger superó el examen de doctorado en la Facultad de Filosofía con la tesis tituada *La doctrina del juicio en el psicologismo*, dirigida por Arthur Schneider. El nuevo doctor se revelaba ya un discípulo avezado de Husserl; además, comenzaba a reflexionar sobre un problema que le preocuparía posteriormente: el tiempo. Poco después, Schneider fue trasladado a Estrasburgo, quedando vacante su cátedra de filosofía católica. Heidegger concibió esperanzas de obtenerla. Aunque todavía estaba muy condicionado por sus estudios de lógica, comenzaría pronto a dejarse influir por las tendencias filosóficas de la época; entre los años 1910 y 1914, aquel admirador de las sutilezas argumentativas de la escolástica, aquel defensor de Santo Tomás de Aquino, descubriría otros autores, considerados claves para constituir una visión del mundo y la vida. Así, en palabras de Heidegger: «Lo que trajeron los excitantes años comprendidos entre 1910 y 1914 es algo que no se puede referir objetivamente, sino tan sólo sintetizar mediante una enumeración que seleccione lo mínimo: la segunda edición —aumentada al doble— de *La voluntad de poder*, de Nietzsche, la traducción al alemán de las obras de Kierkegaard y Dostoyewski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y la poesía de Trakl, las obras completas de Dilthey»7.

Heidegger parecía abrir su mente a otras influencias además del pensamiento puro de la lógica y la escolástica. Si bien, a pesar de éstas,

su trabajo de habilitación se mantendría en el mismo campo de interés que la tesis doctoral. Comenzado en 1914, se titulaba *Las categorías y la teoría del significado en Duns Scoto*. Su intención era determinar de modo fenomenológico la manera de pensar típica de la escolástica, además de seguir en el campo de la defensa del tomismo o del «Tesoro de la Verdad de la Iglesia», razón por la cual le habían otorgado las becas; pero existía otra razón por la que permanecer en la teología: se jugaba la cátedra en filosofía católica.

La Gran Guerra y la habilitación. Matrimonio

Heidegger tuvo que interrumpir su trabajo de habilitación a causa del estallido de la I Guerra Mundial; se alistó el 10 de octubre de 1914. Pocos días después, a consecuencia de sus dolencias cardíacas, se lo declaró no apto para el servicio activo y pasó a la reserva. Lo llamarían en agosto de 1915 a fin de enrolarlo en los servicios de la censura postal. Al parecer, desempeñó tal cometido con diligencia; no sólo debía abrir las cartas que partían hacia el frente, sino también, la correspondencia privada que circulaba dentro de la región; el censor se hallaba así en una situación idónea para apropiarse de importantes informaciones y, además, podía leer la correspondencia privada de sus colegas universitarios8.

Entre tanto, se dedicó a concluir la tesis de habilitación. Con intenciones de abordar la «esencia del concepto de número», Heidegger topó con un texto atribuido a Duns Escoto, *Sobre los modos de significar o gramática especulativa*, que, tomándolo como base, le proporcionó la oportunidad de investigar «la realidad de la idealidad». El filósofo reclutó al escolástico para la fenomenología de Husserl; Escoto habría explorado también el campo de la conciencia pura con intención de mostrar de qué forma brotaba de allí la construcción del mundo entero. En la primavera de 1915, Heidegger concluía su trabajo de habilitación, enviándoselo después al célebre catedrático Heinrich Rickert. Éste lo aceptó, y el 17 de julio terminaba el proceso de habilitación con una lección inaugural a cargo del futuro docente: «El concepto de tiempo en la ciencia histórica». Con ello, Heidegger obtuvo el cargo de *Privatdozent*, esto es, profesor ayudante no titular.

De su época de habilitación datan las primeras críticas de

Heidegger a la filosofía católica; sobre todo, se rebelaba cada vez más contra la absurda presunción de la Iglesia de mantener como dominante y absolutamente verdadera la filosofía tomista. Poco a poco había ido descubriendo a Hegel y el valor de las teorías sobre la Historia en el ámbito del pensamiento: «En la Historia se fundamentan todos los motivos precedentes de la filosofía»; de ahí acabó por considerar que el valor trascendente de «vida en sí» se ubica en la Historia. A continuación, en 1916, y después de que le hubiese sido denegada la cátedra de Filosofía católica sobre la que albergó alguna esperanza, Heidegger entró en contacto personal con Husserl, que había obtenido una cátedra en Friburgo.

En 1916 el filósofo conoció a Elfriede Petri, estudiante de economía política en la Universidad de Friburgo, con la que contrajo matrimonio en 1917. Esta mujer desempeñará un papel fundamental en el desarrollo ideológico de su esposo; hija de un oficial prusiano, de confesión luterana, es posible que influyera en la pérdida de la fe católica de Heidegger. Se ha dicho también que Elfriede fue quien algunos años más tarde le obligaría a leer *Mi lucha*, de Hitler. Al parecer, en un principio, los novios se proponían educar a sus futuros hijos en la fe católica, pero una vez casados desistieron de su intento ante la pérdida de la fe por parte del marido. Sea como fuere, el profesor Heidegger se apartó de las creencias de su infancia y, desde Santo Tomás, pasó a colaborar estrechamente con «el padre de la fenomenología»: Edmund Husserl.

Sólo bajo la tutela de Husserl extraería el *Privatdozent* Martin Heidegger el verdadero jugo de la investigación filosófica; fiel al principio de «ir a las cosas mismas», proclamado por Husserl, comenzó a investigar *motu proprio*. «Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la *visión* fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto soslayar el uso no probado de conocimientos filosóficos como renunciar a introducir en la discusión la autoridad de los grandes pensadores»9. Pero Heidegger continuaba apegado a Aristóteles, uno de sus pensadores favoritos, y utilizó los conocimientos que le aportaba el método fenomenológico para profundizar en su pensamiento: «Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor

precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. […] Cuando a partir de 1919, yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las *Investigaciones lógicas*. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar "el múltiple significado del ente"».

Heidegger impartía cursos, seminarios y clases prácticas. Uno de sus seminarios lo dedicaba al estudio de la obra principal de Husserl; fue en ese contexto donde se percató, según sus propias palabras, «llevado primero por un presentimiento antes que por una inteligencia fundada de la cosa», de algo que sería crucial para el futuro de su pensamiento filosófico; se trataba de una intuición que consideró «la única esencial»: sencillamente, que «lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *aletheia,* como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su "desocultarse", su mostrarse. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal».

Así, cuanto más clara se volvía para Heidegger la nueva intuición, surgía con más intensidad la pregunta crucial: «¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo con el principio de la fenomenología, como "la cosa misma"? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?»

De este modo fue como Heidegger llegó a la célebre «pregunta por el ser», iluminado por la actitud fenomenológica en conexión con aquel primer interés suyo surgido a raíz de la lectura de la tesis de Franz Brentano. El camino trazado para responder a esa pregunta habría de ser largo, y hoy sabemos que, en definitiva, ni siquiera condujo a una respuesta concreta. Ya en esta época inicial de su docencia, Heidegger contemplaba su tarea filosófica más bien como un «incesante preguntar» antes que como un aportar respuestas, y así continuaría siendo a lo largo

de su vida.

El profesor Heidegger. Los años de docencia en Marburgo

Los años como *Privatdozent*, desde 1916 hasta 1923, cuando Heidegger sería llamado a ocupar una vacante como profesor extraordinario en Marburgo, le trajeron dos hijos: Jörg y Hermann, nacidos en 1919 y 1920 respectivamente. Además, en el año 1922 tuvo lugar un acontecimiento de gran relevancia en la vida del filósofo: la construcción de la célebre «*Hütte*», la «cabaña» —más bien un *chalé* en la antigua acepción francesa de la palabra—, situada en Todtnauberg, un paraje rural y recóndito de montaña en la Selva Negra, cercano a Friburgo. Heidegger pasaría allí, a partir de entonces, largas temporadas de retiro, consagrado tanto a sus estudios y reflexiones como a la práctica del esquí y los diversos ejercicios propios de la vida ruda de los bosques. En aquel tranquilo refugio, donde «la vida se muestra al espíritu en toda su grandeza y simplicidad», cultivaría también el trato con las «gentes sencillas», los campesinos y montañeses a quienes el filósofo, que escuchaba deleitado sus parcas conversaciones, solía considerar más «agradables e interesantes que la sociedad de los profesores»10. La cabaña era un lugar ideal para mantener conversaciones con aquellas gentes, que tenían escuetas y sabias respuestas tanto para las cosas prácticas de la vida como para las preguntas más profundas. Heidegger haría un elogio de tal sabiduría en su breve escrito «¿Por qué permanecemos en la provincia?» [*Warum bleiben wir in der Provinz?*], de 1933.

Según varios testimonios harto fiables, el propio Heidegger tenía asimismo mucho de «campesino» tanto en su aspecto exterior como en su manera de ser. Se cuenta que, en cierta ocasión, un famoso profesor impartió una conferencia y que, al final, comentó alborozado a sus colegas que en las primeras filas de oyentes se había sentado un hombrecillo del campo que parecía haber seguido con inusitada atención sus palabras: sin saberlo, se estaba refiriendo a Heidegger11. El filósofo solía vestir trajes muy peculiares, cortados según el patrón del modelo regional, algo que resultaba chocante a los estudiantes, pues generalmente sólo las gentes sencillas se aferraban a ese tipo de indumentaria. Por lo demás, tanto apego a semejante manera de vestir

denotaba un exagerado sentimiento provinciano y nacionalista.

El acercamiento a Husserl no resultó fácil para Heidegger, ya que aquél lo consideraba un filósofo católico con «vínculos confesionales»; pero una vez que el autor de las *Investigaciones Lógicas* se tomó el tiempo necesario para entrevistarse con el nuevo docente, advirtió que podía serle muy útil como colaborador y lo acogió bajo su protección. La discípula y asistente de Husserl, Edith Stein, más tarde religiosa y luego asesinada por los nazis a causa de su origen judío, acababa de renunciar a su cargo de asistente, por lo que el padre de la fenomenología recibió al nuevo profesor de buena gana, considerándolo su ayudante. Durante 1918, cuando Heidegger es llamado de nuevo a filas y destinado a un observatorio meteorológico cerca de las Ardenas, junto a Sedán, la correspondencia entre maestro y discípulo fue abundante y la relación profesional entre ambos se tornó cada vez más estrecha. Según Safranski, el viejo catedrático, que había perdido dos hijos en la ya denominada Gran Guerra, acogió al inteligente ayudante como a un nuevo vástago. Además, ambos hombres, como tantos otros de sus respectivas generaciones, compartían también idéntico entusiasmo por la contienda librada en contra «de los enemigos de Alemania».

De la época del final de la guerra data la amistad de Heidegger con Elisabeth Blochmann, una buena amiga de Elfriede, perteneciente también a un movimiento juvenil que frecuentaba el matrimonio Heidegger. Martin mantuvo con ella una correspondencia intensa y hasta surgió algo así como un enamoramiento, aunque careció de la intensidad que adquiriría la relación posterior con su alumna Hannah Arendt. En la correspondencia del filósofo con Elisabeth Blochmann se observa un tono de exaltado idealismo: la Gran Guerra había destruido muchas cosas, escribía Heidegger, «pero todo final supone un impulso para un nuevo comienzo»; con tales palabras, el filósofo pretendía comenzar a desasirse de lo que consideraba inerme, de lo falso y convencional, de lo meramente artificial; se proponía tener únicamente en cuenta las «vivencias originarias»12. En aquella época, 1919, se gestaba un cambio radical en el pensamiento de Heidegger.

Al finalizar la I Guerra Mundial, Heidegger comenzó a impartir lecciones bajo el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En dichas lecciones se revelaba plenamente como fenomenólogo a la vez que exponía ante sus estudiantes conceptos tales

como «vivencia», «experiencia originaria» y acuñaba expresiones tan propias como «el mundo mundea». Intentaba que los elementos más cercanos, la cátedra desde la que dictaba sus clases o los pupitres desde los que escuchaban los alumnos, cobrasen una nueva intensidad en tanto que cosas inmersas en un mundo por descubrir; había que olvidar los prejuicios y comenzar a filosofar, no ya ni siquiera acerca de la vida, sino desde «la vida misma». La intención de aquel Heidegger renovado era describir las vivencias inmediatas producidas por el hecho irrefutable de «sentirse vivo» y hallarse inmerso en el mundo. El filósofo prometía mucho a sus alumnos; analizaba hasta la exasperación y con suma pedantería los más pequeños hechos evidentes, pero después solía dejarlos pendientes de una respuesta final que nunca llegaba o que se producía en forma de un aserto enigmático: profesaba ya una mala costumbre que se haría proverbial, la de dejar demasiadas cosas en el aire. Semejante proceder condujo a Karl Jaspers (1883-1969), quien trabó una intensa amistad con Heidegger a principios de los años veinte, a anotar un comentario muy crítico pero harto certero acerca de su amigo: «Parece percatarse de lo que aún no ha visto nadie —pero enseguida nos deja en la estacada… Con él, uno se halla siempre, de un tropezón, en el absurdo»13. Heidegger impartió también una serie de lecciones sobre Aristóteles y la ontología, en las que comenzó a desarrollar intensamente su propio filosofar. Así, más que exponer las lucubraciones de Aristóteles, acababa por deconstruirlas de manera fenomenológica consiguiendo que, al final, ya no quedase nada de Aristóteles y tan sólo un maremagno de agudos comentarios heideggerianos que los alumnos apenas sabían cómo interpretar. Tal modo de filosofar era absolutamente novedoso y la fama de Heidegger crecía cada vez más entre los estudiantes; poco a poco se propagaba el rumor de que era el docente más interesante de cuantos entonces tenía la Universidad de Friburgo; comenzaban a conocerlo ya como «El mago de Meßkirch». La celebridad del filósofo campesino aumentaría hasta extremos insospechados en los años posteriores.

En junio de 1923, y gracias a la intercesión de Husserl ante el célebre neokantiano Paul Natorp, se propuso a Heidegger para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo. Su manuscrito *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*, una especie de compendio de sus lecciones y de sus

nuevos hallazgos filosóficos, había producido una gran impresión en el propio Natorp, pero también en Nicolai Hartmann, otro conspicuo profesor perteneciente a la llamada «Escuela de Marburgo». La «originalidad, profundidad y severidad» de lo expuesto en el mencionado trabajo convencieron a Natorp de que probablemente su autor acabaría siendo con el tiempo uno de los filósofos más importantes de Alemania.

Heidegger trabajó y residió en Marburgo (alternando numerosos intervalos en Todtnauberg) desde el otoño de 1923 hasta la primavera de 1928, cuando regresaría a Friburgo a fin de ocupar la cátedra vacante que dejaría Husserl. En Marburgo se lo nombró «profesor extraordinario» con los derechos de un «profesor titular», así como director del Seminario de Filosofía. Entre sus alumnos de la época marburguesa, la más brillante de toda su carrera, se hallaban personas tan singulares como Hans Georg Gadamer, Max Horkheimer, Herbert Marcuse o Hans Jonas; pero también, Helene Weiß, Hannah Arendt, Günther Stern —más tarde «Günther Anders»— y Karl Löwith. La mayoría era de origen judío; extraordinariamente dotados intelectualmente, pasarían de un modo u otro a ocupar lugares relevantes en la historia de la cultura. Todos ellos se sintieron impresionados de un modo u otro por Heidegger, y algunos dejaron valiosos testimonios acerca de sus impresiones (Arendt, Gadamer, Löwith o Stern)

.

El mago

Hannah Arendt (1906-1975), quien llegaría a ser una de las grandes politólogas y estudiosas de la cultura del siglo XX, se sintió atraída desde muy joven por la filosofía; en su artículo «Martin Heidegger octogenario» explicaba la razón que la indujo a elegir Marburgo como la ciudad donde cursar sus estudios universitarios en vez de Berlín, más cercana a su Königsberg natal, aduciendo que la fama del profesor Heidegger había cundido entre los estudiantes de toda Alemania hasta extremos sorprendentes. Refiere Arendt que los jóvenes con intereses culturales, sabiéndose inmersos en una «época oscura» —la época de la «República de Weimar»—, decepcionante por su miseria moral y abrumada por el anhelo de reorganización tanto como por el ansia de nuevas expectativas, susurraban que había surgido alguien dentro del mundo académico filosófico alemán que no se limitaba a

transmitir la «letra muerta» de sus predecesores, sino que enseñaba «verdadera filosofía, pues enseñaba a filosofar». Husserl y Jaspers, añade, poseían ya una merecida fama como filósofos innovadores, pero entonces apareció Heidegger como otro más a engrosar el pequeño grupo de «auténticos filósofos». Los alumnos denominaron enseguida a tan singular profesor «el rey oculto del pensamiento». Éste, siguiendo la estela del gran Husserl, sabía ir a «las cosas mismas» y, sobre todo, era capaz de distinguir con certeza entre lo que era simple erudición y lo verdaderamente pensado, eso «que le importa al hombre porque piensa, y no desde ayer u hoy, sino desde siempre». El rumor que se difundía entre los estudiantes acerca de la magia de Heidegger decía asimismo: «Hay una persona que descubre de nuevo el pasado, precisamente porque para esta persona se ha roto la continuidad con la tradición. Técnicamente decisivo era, por ejemplo, que no se hablase sobre Platón ni se expusiese su teoría de las ideas, sino que durante todo un semestre se siguiese y se cuestionase un diálogo paso a paso hasta que no quedase ya nada de una doctrina de hace miles de años, sino el más elevado problema contemporáneo».

Hannah Arendt proseguía afirmando que tal manera de proceder, que hoy parece algo bastante común, nunca la practicó nadie antes de Heidegger. Así pues, el singular profesor parecía vivificar el pensamiento de la Antigüedad otorgándole rasgos que lo volvían actual y, por lo tanto, también universal. La fama de Heidegger se sustentaba, pues, en un rumor que afirmaba sencillamente: «El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son expresados de forma que dicen cosas completamente diferentes a las que se había supuesto. Hay un maestro, quizá el pensamiento pueda aprenderse»14. En definitiva, el filósofo pensaba no *sobre algo* sino *algo*, he ahí que vivificase la filosofía al volver a pensar los conceptos del pasado desde el momento presente, desde la facticidad de la vida que es acción y desarrollo constantes.

Si los estudiantes llegaban a extraer conclusiones acertadas o no de lo expuesto por el profesor, eso era otro asunto más delicado. Hannah Arendt afirmaba al respecto que, en realidad, quienes buscaban «enseñanzas para la vida», una ética práctica, no acudían a Heidegger, puesto que éste se hallaba muy lejos de impartir tales saberes; sus enseñanzas se situaban más allá de toda actuación práctica; lo que el

filósofo mostraba con su proceder era, ante todo, su innata pasión por el pensamiento y cómo dicha pasión podía convertirse en un modo de vida. Ocurría, además, que cuantos se acercaban a Heidegger se creían de inmediato iniciados y elegidos pertenecientes a un círculo, a una corte de seres especiales dominada por un «rey secreto»; realmente, el hecho de parecerles que estaban aprendiendo a pensar los conducía a una especie de sentimiento nietzscheano de hallarse más allá del bien y del mal. Cuánto de pasión verdadera había en el proceder de Heidegger y cuánto de artificiosidad y rebuscamiento es algo que aún está por aclarar, pero lo cierto es que su juego atraía sobremanera a sus alumnos en una época en que la juventud estaba ansiosa por ser guiada y conducida por altos ideales.

También H. G. Gadamer (1900-2002) nos legó algunos comentarios harto ilustrativos acerca del proceder docente de Heidegger. Refiere el autor de *Verdad y método* en su libro autobiográfico *Mis años de aprendizaje* que cuando el admirado profesor impartía sus clases: «…A uno se le abrían los ojos… Uno veía las cosas como si fueran asibles con las manos»15. Y prosigue: «Heidegger empezaba el día muy pronto, y desde primeras horas de la mañana nos hacía trabajar Aristóteles cuatro días a la semana. Lo que allí nos ofrecía eran interpretaciones memorables, tanto en lo que tocaba a la fuerza con que conseguía demostrar con ejemplos lo que decía, como en lo que concernía a las perspectivas filosóficas. Las clases de Heidegger hacían que las cosas parecieran tan inmediatamente próximas que llegaba un momento en que ya no había modo de distinguir si era él o el mismo Aristóteles quien estaba hablando»16.

Aparte de «rey secreto del pensamiento», Heidegger adquirió además, como ya comentamos, fama de «mago» o «prestidigitador» filosófico. Extraía casi de la nada cascadas de conceptos nuevos, retorcía el lenguaje hasta exprimirlo y obtener de él multitud de acepciones desconocidas; tal es más o menos la impresión de quienes acudían a sus clases, quedando sorprendidos frente a lo novedoso de las «actuaciones» de aquel profesor, por lo general, poco comunicativo y encerrado en sí mismo fuera de clase, pero que se metamorfoseaba en un intenso trabajador del pensamiento cuando se hallaba en el aula, en un consumado artista de la palabra, en un excelente retórico del pensamiento. Y de nuevo Gadamer:

Sin duda, su llegada a clase se veía acompañada por la evidente conciencia [por parte de Heidegger] del efecto que producía su presencia, pero lo verdaderamente peculiar de su persona y de su labor pedagógica estribaban en su completa abstracción en lo que hacía, lo que a su vez se transmitía a todos. Hizo de las clases algo completamente distinto, y éstas dejaron de reducirse a la mera «exposición de una lección» del profesor convencional que solía aplicar todas sus energías a sus investigaciones y publicaciones personales. […] Los grandes monólogos sobre libros perdieron gracias a él todos sus privilegios. Lo que Heidegger ofrecía era mucho más: la plena entrega de todas las fuerzas —y qué fuerza de genio— de un pensador revolucionario que casi se asustaba de la osadía de las preguntas que él mismo iba formulando con cada vez mayor radicalidad, pero al que la pasión por el pensamiento llenaba de tal modo que se transmitía a su auditorio con una fascinación irrefrenable. Quién podría olvidar jamás la polémica malévola con que caricaturizaba las prácticas culturales y educativas de la época, la «manía por lo más inmediato», el «se» (man), el «palabreo», «todo ello dicho sin ánimo peyorativo» —¡incluso esto!—; quién podría olvidar el sarcasmo con que despachaba a sus compañeros y contemporáneos, quién, de entre los que entonces le seguíamos, podrá olvidar aquel remolino de preguntas con las que nos robaba el aliento y que desarrollaba en las clases introductorias de cada uno de los semestres para, a continuación, enredarse por completo en la segunda o tercera de ellas, de tal forma que sólo en las últimas clases de los semestres se agolparan unas oscurísimas nubes de proposiciones que lanzaban relámpagos y que a todos dejaban medio aturdidos17.

Uno de los discípulos más avezados de Heidegger fue el ya mencionado Karl Löwith. Debido a su origen judío, tuvo que exiliarse de Alemania cuando los nazis llegaron al poder y comenzaron a imponer sus terribles leyes contra los «no arios». En 1940, con ocasión de un concurso convocado por la Universidad de Harvard en el que se pedía a ciudadanos alemanes que describieran sus experiencias antes y después de la llegada de Hitler, Löwith redactó un informe que hoy, ya en forma de libro, se ha hecho célebre e imprescindible: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. En este testimonio inquietante aparecen varios comentarios acerca del Heidegger de la época de Marburgo y la posterior, de Friburgo. Löwith se refiere con menos entusiasmo y mayor

escepticismo que Gadamer a la inusitada personalidad de Heidegger; revela ciertamente algo de lo que aquélla tenía de atractiva, pero tampoco olvida esa otra faz más esquinada y hasta siniestra que también pertenecía a la personalidad del profesor.

Refiere Löwith que, efectivamente, «en el auditorio de Heidegger "se filosofaba con el martillo"», pero sin la brillantez ni la agudeza espiritual de Nietzsche. A semejanza del autor de *Así habló Zaratustra*, también el filósofo del ser gustaba dirigirse «a todos y a ninguno», contribuyendo escasamente con sus herméticas y prolijas explicaciones a que sus oyentes le comprendieran. En realidad, afirma el ex alumno, cada cual obtenía de las clases del «pequeño mago» lo que buenamente podía, pues aquél jamás aportaba conclusiones definitivas; eran más importantes la actitud y el *pathos* filosófico con que Heidegger se entregaba a su trabajo que los imposibles resultados. La descripción del proceder del célebre profesor y de su persona que Löwith nos dejó es harto reveladora:

[Heidegger] era un hombre pequeño y oscuro que hacía desaparecer ante sus oyentes por arte de magia lo que les acababa de mostrar. La técnica de su discurso levantaba una construcción sobre ideas que luego procedía a desmontar para colocar al oyente ante el problema y dejarlo en el vacío. Sus artes de persuasión tuvieron a veces graves consecuencias: atraía con más facilidad a las personalidades más psicopáticas y una estudiante llegó a suicidarse después de tres años de conjeturas.[…]. Su retórica era de una sobriedad artística, basada en el rigor con que construía formalmente la estructura de la tesis con la finalidad de mantener la atención. […] Los libros centrales de la Antigüedad, los de la Edad Media y los de la Edad Moderna, todos le eran igualmente familiares, pero la sociología y el psicoanálisis le resultaban repugnantes. […] Aunque controvertido, sus alumnos quedaban prendados de él, pues sobresalía con mucho del resto de los filósofos académicos por la intensidad de su voluntad filosófica. […]

Tenía la cara ascética, dura y afilada, de un sacerdote en su lecho de muerte. Incluso más tarde saltaba a la vista su humilde procedencia […] Él mismo realzaba su originalidad con su modo de vestir: una chaqueta como la de los campesinos con anchas solapas, sobre una camisa con cuello a lo militar y calzones cortos, todo de marrón oscuro. Un vestuario aparentemente muy de «ser propio» con el que «se»

pretendía molestar y del cual nosotros, por aquel entonces, nos reíamos, entre otras cosas porque no reconocíamos todavía el particular compromiso de su ropa con el traje civil y el uniforme de las S.A. El paño marrón armonizaba con su cabello oscuro y su tez morena. […]

Difícilmente puede describirse la cara de Heidegger, puesto que nunca miraba a las personas directamente a los ojos ni mantenía la mirada de su interlocutor. La imagen de su semblante era la de una mente que trabaja, la cara como si se cubriera con un velo y unos ojos bajos, que sólo se fijaban durante los segundos necesarios para cerciorarse de cuál era la situación. Si durante la conversación se le obligaba a mostrar una mirada directa su expresión se volvía cerrada e insegura, ya que le estaba velada toda naturalidad en su contacto con los demás. Sin embargo, le era connatural el gesto suspicaz y desconfiado del campesino astuto18.

Así pues, un Heidegger atractivo como profesor pero siniestro como personaje humano mantenía en vilo a sus estudiantes, los cuales, a despecho del intrincado hermetismo de su discurso, del que rara vez comprendían algo concreto, lo consideraban un verdadero mago y maestro «secreto» del reino del pensamiento.

El amor secreto

De la época marburguesa de Heidegger data un episodio asimismo «secreto» en la vida del admirado docente, episodio que sólo recientemente ha salido a la luz y que en los últimos tiempos ha despertado de nuevo el interés por la vida de este filósofo respecto del cual era ya un tópico afirmar que sus avatares individuales eran del todo anodinos. Se trata de la historia sentimental entre aquel profesor apasionado del pensamiento, ex pensador ultracatólico, y su joven y bella discípula judía, Hannah Arendt.

Cabría dividir la relación Heidegger/Arendt en tres épocas muy distintas: la primera comprendería el período de los años 1925 a 1930, en que profesor y alumna fueron amantes; en la segunda, correspondiente al período nazi y la II Guerra Mundial, no tuvieron trato alguno; y, finalmente, hubo una tercera época en la que, por iniciativa de Hannah, se reanudó o, mejor dicho, se «inició» de nuevo la amistad entre ambos, que comprenderá desde el año 1950 hasta la muerte de la politóloga, en

1975. La relación con Heidegger sería crucial para Arendt, la cual era muy joven y, sin embargo, supo crecer con y a pesar de Heidegger tanto personal como intelectualmente, aprendiendo muchas cosas de él, pero para superarlo como maestro y seguir un productivo camino independiente. El filósofo, por su parte, harto deshonesto con la muchacha y luego con la mujer adulta, jamás quiso aprender nada de su despabilada discípula; y ni siquiera más adelante, en la tercera época de la relación, cuando Arendt se convirtió en una lúcida pensadora de renombre internacional, tuvo la delicadeza de leer sus libros o interesarse por los temas que a ella le preocupaban. Con tal cerrazón, Heidegger demostró ampliamente una vez más una intrínseca limitación mental con respecto a todo aquello que tuviera que ver con la verdadera vida práctica del momento, con la reflexión seria y pormenorizada acerca de la actualidad o el mundo exterior; y ello, dejando aparte, quizá, los celos intelectuales que bien pudiera albergar con respecto de su ex alumna judía.

Heidegger contaba treinta y cinco años de edad en 1924, cuando conoció a Hannah Arendt; ésta tenía sólo dieciocho y acababa de llegar de Königsberg a Marburgo con la intención de estudiar filosofía y teología, atraída por la fama de aquel profesor del que se rumoreaba por toda Alemania que con él se «aprendía verdaderamente a pensar», pero también a causa de la celebridad del gran teólogo Bultmann, a la par, muy amigo de Heidegger. La muchacha provenía de una familia acomodada y muy culta; vestía con suma elegancia y cautivaba a cuantos la conocían tanto por su belleza como por su proverbial inteligencia. Heidegger se prendó de la joven desde el primer día en que la vio en su aula. En 1950, el filósofo recordará en una misiva a su ex alumna, haciendo un juego de palabras entre *Blick* (mirada) y *Blitz* (rayo, fogonazo), la fuerza con que lo traspasó la «visión» que tuvo de ella la primera vez que se percató de su presencia: su mirada fue «la mirada que me fulminó en la cátedra» [4 de mayo]. Una visita de la joven al despacho de Heidegger, el azoramiento de ella, que apenas acertaba a responder con un «sí» o un «no» a las preguntas, olvidándose de su inteligencia y su espontánea locuacidad —«recuerdo tu sombrero encasquetado hasta casi cubrir tus ojos inmensos», escribiría Heidegger años más tarde—, y se inició el idilio. «Lo demoníaco me ha atrapado», escribirá Heidegger a Hannah pocos días después de conocerse; «nunca

antes me había sucedido algo semejante»19. La joven, un tanto necesitada de protección y deslumbrada intelectualmente por aquel filósofo cuyo magnetismo parecía no dejar a nadie indiferente, se le entregó apasionadamente.

Recordemos que Heidegger tenía esposa y dos hijos de corta edad, pero no residían en Marburgo, donde él vivía con independencia. Con todo, la estrechez del ambiente provinciano de la pequeña ciudad universitaria exigía que se evitase un escándalo. Hannah aceptó las condiciones de aquel amor: ante todo, absoluto secreto, ni los amigos más íntimos debían sospechar siquiera la existencia de una relación entre ambos. Comenzaron, pues, los encuentros furtivos, las citas acordadas con antelación que a veces eran canceladas en el último momento si la ocasión se tornaba peligrosa; los viajes a lugares apartados donde Hannah debía llegar sin ser vista; la muchacha siempre sujeta al capricho del amante y éste constantemente abrumado por los impedimentos; además, se sentía atenazado por el miedo a ser descubierto. Bajo tales condiciones, la relación dejó pronto de ser satisfactoria, sobre todo para la joven, que se había enamorado de verdad y hasta concibió la esperanza de que Heidegger se divorciase de Elfriede. Sin embargo, a despecho de la pasión, Heidegger permaneció aferrado a su mundo estrecho y cómodo. La relación con Hannah le aportó un brillo a su vida de la que ésta carecía, pero su alma burda de campesino «pequeñoburgués» se negó en el último momento a considerar siquiera la posibilidad de cambiar el curso de su existencia «arrojándolo todo por la borda» y comprometiéndose con su inteligente alumna, quien gustosamente hubiera accedido a compartir el resto de sus días con su gran amor.

La relación, carente de una perspectiva segura de futuro, se tornó cada vez más humillante para Hannah; sin embargo, y aunque con grandes altibajos, se mantuvo a lo largo de casi cinco años. Cuando la situación comenzó a tornarse demasiado embarazosa para Heidegger, éste aceptó con agrado el traslado de Hannah a Heidelberg, ciudad en la que —a fin de huir de él, puesto que su pasión no la dejaba un instante de reposo— la joven había decidido doctorarse en filosofía bajo la tutela de Karl Jaspers. Se doctoró el año 1928 con una tesis sobre el concepto del amor en San Agustín. Precisamente fue Heidegger quien, con una frase emblemática del santo de Hipona —«“amo” significa quiero que *seas como eres*»—, despertó el interés de su alumna por el pensador cristiano.

Un corto romance con otro alumno del «maestro», Benno von Wiese, que Hannah inició por despecho hacia Heidegger, la distanció un tanto de su amante. Pero éste —más aliviado que molesto por el nuevo giro que tomaba una relación tan peligrosa para su estabilidad social— volvió a citar varias veces a la joven para encuentros secretos en pueblecitos perdidos entre la Selva Negra y Suiza, citas a las que ella nunca faltaba. Finalmente, en 1929, gracias a una beca concedida por la recomendación conjunta de Heidegger y Jaspers, Hannah se trasladó definitivamente a Berlín. Allí encontró a su antiguo condiscípulo de Marburgo Günther Stern (1902-1992). Éste se había doctorado con Husserl; Stern, judío y de su misma clase social, contrajo matrimonio con Hannah. El joven adoptaría enseguida el seudónimo de «Günther Anders» y, con el tiempo, se convertiría en un célebre ensayista y pensador (hoy se lo conoce sobre todo por su gran obra *El hombre anticuado*); pero la relación con Arendt fracasaría estrepitosamente.

La antigua alumna volvería a aparecer brevemente en la vida de Heidegger en el año 1933; entonces, a través de una dura misiva, le recriminaría a su ex amante la supuesta adhesión de éste al régimen nacionalsocialista. Ya no volverían a encontrarse hasta el año 1950, en circunstancias harto distintas.

Ser y tiempo

Los dos o tres primeros años de la relación de Heidegger con Hannah Arendt fueron eufóricos y muy productivos en el terreno intelectual, pues el afamado profesor elaboraba una obra que lo consagraría como una figura importante en la historia de la filosofía: *Ser y tiempo*, que vería la luz en 1927.

Por las fechas en que apareció el libro, Heidegger no albergaba intenciones de publicar nada en concreto; es posible que no hubiera permitido que imprimiesen el texto cuando apareció de no haber existido por entonces la posibilidad de obtener la titularidad de la cátedra que Nicolai Hartmann dejaba vacante. Como Heidegger tenía en su haber escasas publicaciones, era indispensable que viera la luz algún nuevo trabajo suyo para obtener más méritos en el concurso; ello le obligó a compilar y ordenar la multitud de apuntes que constituirían *Ser y tiempo*. Trabajó intensamente durante varias semanas, en las que ni siquiera tuvo

tiempo de afeitarse, y finalmente, la obra apareció como tomo VIII del anuario husserliano *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* a la vez que en formato de libro independiente en la editorial Niemeyer, de Tubinga. En ambos casos, debajo del título aparecía la rúbrica «Primera parte»; la segunda parte no aparecería nunca. El objeto general del trabajo era, en palabras de Heidegger: «La interpretación del ser-aquí [o la "existencia", *Dasein*] sobre la base de la temporalidad así como la explicación del tiempo en tanto que horizonte trascendental de la pregunta por el ser».

La propia Hannah Arendt comentaría el inusitado éxito que enseguida alcanzó la obra con esta apreciación: «Como la fama de Heidegger es más antigua que la publicación de *Sein und Zeit* podemos preguntarnos si el éxito poco común de este libro —no sólo la sensación que produjo inmediatamente, sino sobre todo su efecto extraordinario, con el que pueden compararse muy pocas publicaciones de este siglo— hubiese sido posible sin el éxito profesoral, por así decirlo, de su autor, ya precedente al libro y que este último sólo ratificó; al menos, según la opinión de cuantos entonces estudiaban»20. Así que *Ser y tiempo* era, principalmente, el libro «del profesor Heidegger» y ésa fue la razón de que en su momento inicial adquiriese tanta celebridad, y es que se trataba de una obra ardua, de lectura casi imposible para aquéllos que no estuvieran familiarizados de antemano con la jerga heideggeriana.

Con su extraño libro, Heidegger irrumpió en la escena filosófica dando un sonoro portazo y, de súbito, su fama se extendió no sólo más allá de las aulas, sino también fuera del ámbito académico en general. La obra, de intrincada lectura y, para colmo, inconclusa, aunque harto original, cayó como un rayo en medio del revuelto panorama intelectual de la época; y es que Heidegger manifestaba un pensamiento que parecía ser muy propio, singular y novedoso. Tal pensar, nacido de la teología, el neokantismo, la denominada «filosofía de la vida» y bien alimentado por la lectura de Kierkegaard así como por las ideas fenomenológicas de Husserl, a quien iba dedicada la obra, sorprendía si se lo comparaba con cualquier otro sistema de pensamiento ya fuera antiguo o contemporáneo. El autor, haciendo gala de un lenguaje hermético y enrevesado hasta el enervamiento pretendía nada menos que destruir la tradición filosófica de Occidente en un intento de arribar a una manera de pensar «más originaria». Intención tan revolucionaria granjeó a la obra

un gran éxito de público; *Ser y tiempo* se leería ante todo como la descripción de una nueva manera —harto expresionista— de ver al ser humano, tal como si de una nueva antropología se tratase, concepción bastante alejada del deseo de Heidegger, pero que cobró inusitada relevancia. Hoy es de sospechar que la novedad de *Ser y tiempo* radica más en su lenguaje que en su contenido, simple y esquemático si se lo traduce a un lenguaje convencional; bastará para convencerse de ello, la lectura de algunos lúcidos comentarios de Ortega, por ejemplo en *¿Qué es filosofía?* o *La rebelión de las masas*.

Ernst Nolte sostiene que la clave del éxito de *Ser y tiempo* radicaba en que Heidegger, una vez separado de «Meßkirch», de la fe de la infancia, de la filosofía de la intimidad que rinde culto a Dios, «se expuso por completo a la atmósfera reinante en la República de Weimar —quizá solamente a la atmósfera burguesa de la época de Weimar—, en definitiva, a un clima de perplejidad, inseguridad y desesperación, y desarrolló, en correspondencia con lo anterior, una filosofía de preparación para la muerte, es decir, una filosofía existencialista y nihilista en la que los lectores creyeron ver una orientación, una actitud vital, de ahí que fuese ávidamente asimilada por la juventud»21. Esto sería una exégesis de *Ser y tiempo* «conforme a la vida», en el sentido de interpretar la filosofía del «primer Heidegger» como un modo de enfrentar la existencia en general: una manera vital individualista y atea de ver las cosas.

El hecho de que Heidegger apareciese —falsamente— ante la opinión pública como un filósofo que reflexionaba sobre la vida oscureció la verdad explícita en el libro, cuyo autor lo presentaba como la parte inicial de un tratado de «ontología fundamental». Heidegger era, antes que un filósofo que reflexionaba sobre «la vida» y la condición humana, el ontólogo al que preocupaba la pregunta por el ser; es cierto que interpretaba la existencia como carencia y, sobre todo, afectada por el olvido del ser y por el «no ser». Heidegger se comparaba a los grandes filósofos a los que guiaba un ideal de conocimiento absoluto; él mismo se veía como un continuador de los pensadores antiguos que se preguntaron por el qué de las cosas. El apego que sentía a la ontología antigua no lo abandonó nunca. A semejanza de Aristóteles o Platón, pretendía desentrañar el enigma del ser de lo que es, responder a la pregunta filosófica por antonomasia: «Qué es ser»; en modo alguno

deseaba preguntarse «¿Qué es el hombre?» y ni mucho menos, responderlo.

Aparte de los filósofos, también los teólogos se ocuparon con pasión del libro de Heidegger. La temporalidad como esencia del hombre, su condición de ser *caído* en el mundo, donde se refugia a fin de sustraerse a su ser *culpable*; y, además, «la voz de la conciencia» que, a semejanza de la ley paulina, hace patente la culpa eran términos de resonancias bíblicas y teológicas que en modo alguno podían pasarles inadvertidos. Tampoco ellos tuvieron en cuenta la intención esencialmente ontológica del tratado y se dejaron obnubilar por las interpretaciones que fácilmente podían acuñarse si se tenía en cuenta el trasfondo escolástico y hasta gnóstico del que quería liberarse Heidegger, pero que, sin remedio, podía observarse entre las intrincadas líneas del texto.

Catedrático en Friburgo

Puede afirmarse que en 1928 Heidegger alcanzó el cenit de su vida profesional. Ese año fue llamado nada menos que a ocupar la cátedra de Husserl, en la Universidad de Friburgo. También por aquel entonces el nuevo catedrático compró un terreno en la parte más hermosa de la ciudad y edificó la casa que, junto con la cabaña de Todtnauberg, se convertiría en el otro gran lugar de referencia de su vida, puesto que allí permanecería por el resto de sus días.

En el semestre de invierno de 1928-1929, Heidegger impartió unas lecciones tituladas «Introducción a la metafísica». Además, se encargaba de supervisar varios seminarios sobre fenomenología. La lección inaugural de su cátedra la impartió el 24 de julio de 1929 en el Aula Magna de la Universidad de Friburgo ante un público numeroso y prominente; llevaba por título «¿Qué es metafísica?»; con el tiempo llegaría a ser uno de los textos más conocidos de Heidegger. Aquí exponía su celebrada tesis, muy en la línea de *Ser y tiempo*, de que «existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada». En el mismo año impartió conferencias en Bremen, Marburgo, Dresde y el mismo Friburgo («Sobre la esencia de la verdad»); en Davos, Heidegger disputó públicamente con Cassirer cosechando un gran éxito; en Riga, presentó un ciclo de conferencias que versaban sobre Kant, y que conformarían

más adelante una nueva publicación: *Kant y el problema de la metafísica* [1929].

Heidegger aparecía en todas partes como el gran orador que era. Un oyente de la conferencia «¿Qué es metafísica?», Heinrich W. Petzet, describió la impresión que le había causado el acontecimiento: «Al abandonar el aula, descubrí que la lección me había dejado sin habla. Para mí fue como si mi mirada hubiera alcanzado en un instante el fundamento del mundo»22. Pero Heidegger también sabía mostrarse sarcástico y hasta hostil con los oyentes. Uno de los asistentes a las conferencias de Davos refirió una anécdota que de ser cierta manifiesta con sobrada evidencia esa parte oscura del carácter de Heidegger: «En el transcurso de las discusiones, un hombre aquejado de graves lesiones, sufridas en su época de soldado, se puso en pie y declaró que el siglo XX no tenía más que una tarea pendiente: impedir la guerra. Heidegger respondió, en un tono burlón e irrespetuoso, que es precisamente con la dureza como esta época puede subsistir. En todo caso, ¡él mismo había vuelto sano de la guerra!»23. El cinismo del filósofo no podía ser mayor, pues, como sabemos, fue censor y metereólogo durante la contienda mundial y no disparó un sólo tiro.

En estos primeros años de Friburgo, desde 1929 a 1932, Heidegger trató de relacionar estrechamente su propio pensamiento con el de Kant y Hegel, presentándose ante sus alumnos más como un continuador de ambos filósofos que como alguien que hubiese superado el idealismo alemán. Con este objeto dedicó varias lecciones a interpretar la *Crítica de la razón pura*, así como otras tantas al análisis de *La fenomenología del espíritu*, de Hegel. En el semestre de invierno de 1929-1930 impartió una serie de lecciones bajo el título: «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad». En ellas, Heidegger parecía clamar por la miseria del tiempo que le había tocado vivir, en que el hombre se enfrenta a una inmensa falta de misterio y de consistencia; su vivir es «un existir en la superficialidad y el vacío total»; Heidegger sostenía que la existencia carecía de fuerza, que nada ejercía presión sobre el individuo que se ha «perdido» y carece de «grandeza».

El año 1931 trajo otro breve trabajo de Heidegger, *De la esencia del fundamento* [*Vom Wesen des Grundes*], donde el filósofo, sin dejar de lado su lenguaje enrevesado, caracterizaba al hombre como «un ser de lejanía» que debe sobreponerse a sí mismo en tanto que «abismo»

desfondado si es que pretende una comprensión plana de su ser. Desde su profunda lejanía tendría que entender que trascenderse significará alejarse de su «yoidad» y ganarse para la existencia conjunta con los otros. Comentaristas han querido ver en estas lecciones atisbos de la futura participación de Heidegger en la denominada «revolución nacionalsocialista».

El compromiso político: Heidegger y el nacionalsocialismo

La uniformización

El 30 de enero de 1933 Hitler accedió al poder en Alemania. Ello significaba el fin de la «República de Weimar» así como el inicio de doce años de terror que concluirían dejando un saldo de millones de muertos y la mitad de Europa convertida en un inmenso erial de ruinas. Multitud de alemanes fueron conscientes de lo que iba a significar la llegada de los nazis a la cabeza del Parlamento, pero mayor fue el número de quienes aclamaron y siguieron a Hitler o el de los que simplemente contemplaron con indiferencia el ascenso de los radicales a la dirección del Estado.

Hannah Arendt se contaba entre las personas que con más clarividencia advirtieron la catástrofe que se avecinaba; de ahí que no le sorprendieran las terribles persecuciones de opositores que desató el nuevo régimen apenas llegado al poder, ni tampoco el casi inmediato desenmascaramiento de los rasgos de inusitada inhumanidad que lo caracterizaban, sobre todo, a partir del incendio del *Reichstag*, el 27 de febrero de 1933, atribuido por la propaganda nazi a «elementos comunistas». A raíz del suceso se persiguió con enorme dureza y absoluta arbitrariedad a todo aquél que fuese considerado «opuesto al régimen» y, por lo tanto, «enemigo».

Decepcionada a causa de la ignominia que imperaba en el país, perseguida por la policía, encarcelada y puesta en libertad «de milagro», Arendt abandonó Alemania en agosto de 1933. Encontró refugio en París tras un azaroso viaje a través de Checoslovaquia, comenzando así un largo exilio que la llevaría a instalarse definitivamente en los Estados Unidos. El desencanto y la frustración que atenazaron a la incipiente pensadora al observar el comportamiento de la intelectualidad y el

mundo académico alemanes respecto a Hitler y los nazis serían indelebles, y los recordaría el resto de su vida. En su célebre entrevista con Günther Gaus para la televisión alemana, del año 1964, la pensadora manifestaba en referencia a aquella época palabras esclarecedoras: «En 1933 ya hacía tiempo que estaba claro quiénes eran los enemigos… ¡Para saber que los nazis eran nuestros enemigos, para eso, por favor, no necesitábamos que Hitler se hiciese con el poder!… Desde hacía al menos cuatro años, eso era completamente evidente para todo el mundo que no fuese estúpido. Y también sabíamos que una buena parte del pueblo alemán estaba con ellos!»24 El mayor problema, añadía Arendt, no lo constituyó tanto el enfrentamiento con los nuevos tiranos como el hecho de tener que soportar las actitudes que observaba a su alrededor, en el entorno de sus conocidos. Hubo una palabra que se puso entonces de moda, y era *Gleichschaltung*; algo así como el «sometimiento», la «uniformización» o la «conexión inmediata» acaecida en todos los órdenes, personales, sociales y administrativos para con el nuevo régimen. Había que olvidarse del caduco individualismo, estaba de moda «conectarse» a la nueva situación, a una «nueva Alemania». Quien no se conectaba o uniformizaba, estaba perdido. La pensadora recuerda que tuvo que soportar aquella tendencia en quienes mas le dolían:

…bueno, ya sabe lo que era la «uniformización». ¡Y quiero decir que los amigos se «uniformizaron»! El problema, el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos. Esa marea de la «uniformización», en buena medida voluntaria o que, en todo caso, no estaba aún bajo la presión del terror; fue como si en torno a nosotros se originase un espacio vacío. Yo vivía en un medio intelectual pero conocía también a otras gentes. Y pude comprobar que la «uniformización» se convertía en la regla entre los intelectuales; no así en los otros medios. […] A nadie puede culparse de que se «uniformizase» por tener que mantener a la mujer y los hijos. ¡Lo malo fue que algunos llegaron a creérselo realmente! Algunos durante breve tiempo, muy breve incluso. ¡Pero esto significó que se hicieron ideas sobre Hitler, y en parte eran cosas terriblemente interesantes! Cosas fantásticamente interesantes y complicadas. Cosas que flotaban muy por encima del nivel ordinario de la gente. Yo esto lo encontraba grotesco. Hoy diría que cayeron en la trampa de sus propias ideas25.

Parecería como si, al pronunciar tales palabras, Hannah Arendt

estuviese pensando en Heidegger, uno de tantos intelectuales y académicos que se «uniformizaron», que «conectó» de inmediato con el nuevo régimen. Pero no sólo sufrió aquel síndrome, también se entusiasmó con la nueva situación. El afamado profesor fue precisamente uno de quienes «se hicieron ideas» sobre Hitler y de los que creyó realmente que sobre Alemania advenía una «revolución» en el sentido positivo del término.

Hoy tenemos sobrados indicios de que Heidegger simpatizaba con el movimiento nacionalsocialista al menos desde el año 1931. En un principio, su inclinación por Hitler fue más una opinión que una convicción militante; creía, a semejanza de otras muchas personas, que el NSDAP [Partido Nacionalsocialista Alemán] sería la única fuerza que pondría orden en el caos de la agonizante República de Weimar; veía en los nazis, ante todo, un baluarte contra el bolchevismo o la anarquía. Por lo demás, parece ser que Heidegger no fue —al menos en un principio— antisemita ni compartía las doctrinas racistas de los nazis, contrariamente a lo que sucedía con Elfriede, su rubia esposa, cuyo antisemitismo se conocía ya públicamente desde los años veinte. Precisamente, Günther Stern, el futuro primer marido de Hannah Arendt, nos ha dejado una sabrosa anécdota al respecto. Al parecer, en una de las acampadas de estudiantes celebradas ocasionalmente en Todtnauberg, el joven pudo demostrar en unas competiciones su buena constitución física. Elfriede lo elogió por su buena disposición racial y lo invitó a formar parte del movimiento de la juventud nacionalsocialista de Marburgo, de la que ella era miembro activo; cuando Stern le dijo que era judío, la confusión de la anfitriona fue enorme.

Lo cierto es que Heidegger, tal vez convencido en gran medida por su esposa, quizá arrastrado por la opinión mayoritaria dominante en la época, en el mes de enero de 1933 era ya un abnegado partidario de Hitler. Interrogado después de la II Guerra Mundial por un estudiante, Hans Peter-Hempel, acerca de por qué se adhirió al régimen hitleriano, el filósofo le contestó en una misiva, entre otras cosas, lo siguiente: «Al inicio de los años treinta, las diferencias sociales en nuestro pueblo se habían hecho insoportables para todos los alemanes que vivían con un sentimiento de responsabilidad social, y resultaba igualmente intolerable el grave amordazamiento económico de Alemania por causa del Tratado de Versalles. En el año 1932, había siete millones de parados, que con

sus familias no veían ante sí más que pobreza y necesidad. La confusión debida a tales circunstancias, algo que la generación actual ya no puede imaginarse, pasó también a las universidades»26. En definitiva, Heidegger aducía consideraciones harto trilladas: el paro ingente y la humillación de Versalles, las cuales sirvieron también *a posteriori* para descargar la conciencia de millones de alemanes, entusiásticamente «uniformizados». ¿Qué pretendía ocultar Heidegger con dichos tópicos? ¿Una afinidad más existencial con el régimen de criminales? O, en definitiva, ¿un vacío de pensamiento que lo llevó a secundar ciegamente a un líder al que todos seguían? Sin duda, fue más bien lo primero. Heidegger había puesto esperanzas metafísicas en el nuevo régimen, tal como puede constatarse de algunas manifestaciones y escritos suyos datados en aquella época.

Después de 1945, el autor de *Ser y tiempo* se afanó por ocultar la verdadera admiración que había sentido por el nuevo *Führer* tanto como su alegría por la desaparición y destrucción definitiva de la extinta democracia de Weimar. Hoy se sabe que Heidegger llevaba años proclamado que el pueblo alemán necesitaba «responsabilidad» y «dureza»; un nuevo comienzo desde la nada hacia un ser y una identidad «propios» que acabasen con el caos y la confusión de una época en la que se había perdido la unión numinosa con «lo originario». Consideraciones de este tenor trataban de justificar teóricamente lo que acaso era fruto de pasiones más prosaicas y recónditas: odio, sobre todo, a los principios morales de la burguesía, resentimiento del hombrecillo provinciano y limitado con respecto a la «gran cultura», al cosmopolitismo, que abrazaba con furor su nacionalismo excluyente o, simple y llanamente, ansias de poder y relevancia personales.

En marzo de 1933, un Heidegger exultante le espetaba a un incrédulo Jaspers: «¡Hay que conectarse!» [*man muß sich einschalten*!]. Este último, que jamás simpatizó con los nazis y estaba casado con una judía, Gertrud, narra asimismo en su *Autobiografía* la impresión que le produjo otro de sus últimos encuentros con Heidegger, en mayo del año 1933: «El nacionalsocialismo se había convertido en un delirio de la población. Busqué a Heidegger para saludarlo… "Es como en 1914", comencé, y quería continuar: "De nuevo esta engañosa embriaguez de las masas"; pero, ante el radiante asentimiento que Heidegger daba a las primeras palabras, se me paralizó la voz en la garganta… Me quedé

atónito ante un hombre que estaba poseído por el delirio. No le dije que se hallaba en el falso camino. Dejé de confiar en su esencia transformada. Y sentí en propia piel la amenaza ante la violencia en la que Heidegger participaba ahora…»27. El filósofo del ser creía sinceramente en Hitler, y así lo afirmaría él mismo frente al tribunal de «desnazificación» que, en 1945, habría de juzgar sus actuaciones políticas durante la época en que fue rector de la Universidad de Friburgo, cargo que Heidegger ocupó justo durante un año, desde el 21 de abril de 1933 hasta el 23 del mismo mes de 1934, fecha en que presentó su dimisión.

El rectorado. El Führer de la universidad

En 1983, editado por Hermann Heidegger, hijo del filósofo, salió a la luz pública un escrito de Heidegger fechado en 1945 que lleva por título: *El rectorado. Hechos y reflexiones*28; contiene nada menos que la defensa del autor de *Ser y tiempo* ante la «comisión depuradora» de la Universidad de Friburgo, frente a la que compareció al final de la II Guerra Mundial a fin de rendir cuentas sobre su pasado nacionalsocialista cuando ocupó el cargo de rector. Heidegger afirmaba en el escrito que elevó ante la comisión que se vio obligado a aceptar el cargo de rector en contra de su voluntad. Lo mismo continuó aseverando hasta el final de su vida y así lo manifestó también en una célebre entrevista concedida en 1966 al semanario alemán *Der Spiegel*, la cual ha quedado para la posteridad a modo de «confesión» en la que poco se confiesa y «testamento» en el que nada se lega. El escrito sobre el rectorado proporciona la imagen de un Heidegger resistente al nacionalsocialismo y malquisto por parte de los nazis. El historiador Hugo Ott se tomó el trabajo de investigar las afirmaciones de Heidegger y contrastarlas con la realidad, y demostró en definitiva que Heidegger encubría la verdad en el relato de los acontecimientos.

Según la versión reconstruida de los hechos, trazada tanto por Heidegger como por su esposa a fin de contrarrestar la acusación de nazismo militante vertida contra el filósofo, este último sólo habría aceptado el cargo de rector contra su voluntad. El anterior rector, Wilhelm von Möllendorf —un socialdemócrata odiado por las nuevas autoridades nacionalsocialistas del Ministerio de Educación, que tan sólo

ocupó el cargo durante cinco días—, habría sido quien insistió a Heidegger para que aceptase el cargo vacante. Sólo empujado por su insistencia, éste tomó una decisión que, en el fondo, lo comprometía y lo contrariaba sobremanera, dada la responsabilidad que se le exigía; ahora bien, el filósofo habría aceptado el rectorado con intenciones de evitar «los grandes males» que caerían sobre la universidad si ocupaba el puesto otra persona menos escrupulosa que él. Tal es, a grandes rasgos, la explicación de Heidegger. A raíz de las mencionadas investigaciones de Hugo Ott, esta versión ha quedado definitivamente desmontada; con ello se desvela una vez más la mezquindad y la doblez del carácter del autor de *Ser y tiempo*, al fin y al cabo, un mistificador que trató de encubrir cuanto pudo su entusiástica participación como miembro activo del «movimiento» nacionalsocialista. Los hallazgos de Ott —corroborados, ampliados y reinterpretados por Farías y Nolte— demuestran que Heidegger anhelaba ostentar el cargo de rector y que hizo cuanto pudo para que le fuera otorgado.

En la sesión del claustro universitario celebrada el 20 de abril de 1933, en la que Von Möllendorf presentó su dimisión —éste había sido objeto de una campaña de acoso y derribo liderada por la facción nacionalsocialista—, un poderoso grupo de profesores adeptos al nuevo régimen apoyó con decisión la candidatura de Heidegger. Consideraban al filósofo «de toda confianza», esto es, absolutamente fiel a la autoridad dominante. No toda la universidad estaba aún en manos de los nacionalsocialistas, pero existía un nutrido grupo de ellos, ansiosos de tener un líder que «unificase» o «conectase» de inmediato la institución según las exigencias de los nazis. Es cierto que Heidegger no pertenecía aún al NSDAP, deficiencia que subsanaría el 1 de mayo, declarado «fiesta nacional de la comunidad del pueblo». En aquella fecha simbólica y en medio de un solemne acto público, Heidegger ingresó con gran pompa en el Partido. En 1945, el filósofo tacharía su afiliación de «pura formalidad». A Hannah Arendt le diría también, años después, que únicamente permaneció afiliado al partido durante los meses que duró su rectorado: le mintió, pues Heidegger permaneció en el NSADP hasta la derrota del nazismo, en 1945; no se deshizo antes del carnet ni tampoco dejó de pagar las cuotas de afiliado. Heidegger accedió al cargo convencido de lo que querían los nazis de la universidad y dispuesto a secundar sus exigencias.

Durante el año de su rectorado, el filósofo ejerció de «nazi teórico» —según la denominación de Safranski— con absoluta convicción y enorme sentido de su responsabilidad para con el nuevo régimen y la novedosa ideología. A fin de demostrar desde el principio su adhesión incondicional a los nuevos mandatarios, para los fastos de su toma de posesión como rector, Heidegger dispuso que se cantara el himno del NSDAP —la canción de *Horst-Wessel*—, y que los estudiantes alzasen el brazo mientras la entonaban y gritasen al final «*¡Sieg Heil!*» [Victoria y salvación], la consigna nazi por excelencia. Como tales disposiciones suscitaron cierto malestar en los profesores que también debían organizar el acto y que eran menos propensos a confraternizar con el nuevo régimen, el nuevo rector los tranquilizó argumentando que con el brazo alzado no se demostraría adhesión al NSDAP sino «al movimiento de cambio y renovación que emerge en Alemania». Pero el respeto que mostraba Heidegger por los profesores que aún no habían asumido el hecho de que la universidad cambiase de dueño era sólo formal; enseguida se quitaría la máscara y haría que cambiase la situación: por todos los medios se las ingeniaría para imponer tanto a docentes como a estudiantes nuevos principios de vida y pensamiento.

Heidegger inauguró su cargo con la imposición del denominado *Führerprinzip* (principio de caudillaje) como forma idónea para gobernar la universidad, y que consistía en unificar bajo su mando el conjunto de los órganos de gobierno universitarios —senado y decanatos dejaban de tener voz y voto, quedando obsoletos—, así como suprimir las organizaciones juveniles unificándolas en las SA, donde los estudiantes quedaban organizados según una estricta jerarquía militar. En suma, Heidegger impuso en todo el ámbito académico, con sumo rigor y posible alevosía, el modelo de gobierno totalitario que los nazis implantaban en la sociedad. Investido *Führer* universitario, el rector se consagró a propagar la nueva doctrina del *Reich* con respecto a los universitarios —doctrina que de inmediato se ocupó de apoyar con su propia filosofía— y a comportarse con sus subordinados igual que un pequeño tirano.

Al parecer, el recién investido rector se tomaba el cargo con harta pedantería. Una fotografía de 1933 produce un pavor especial: Heidegger en actitud marcial, henchido de arrogancia, completamente

«hitlerianizado», con el águila del *Reich* (águila y esvástica) prendida en la solapa de su chaqueta y un chaplinesco bigotillo a lo «Adolf». Por lo visto, cambió la extravagante vestimenta campesina por el uniforme del movimiento juvenil, que lucía incluso en los actos más solemnes: pantalón corto y camisa de cuello abierto de color pardo. Impuso a los estudiantes la obligación de realizar actividades extraescolares consistentes en juegos y ejercicios de tipo paramilitar. También organizó campamentos donde, al aire libre y junto al fuego, en «sana camaradería», se discutía acerca de la función de la universidad en la nueva Alemania y donde se adoctrinaba a los jóvenes en los principios del nacionalsocialismo. El *Führer* universitario solía comportarse asimismo harto «marcialmente» con sus subordinados. Heidegger encargó al catedrático de filosofía y pedagogía George Stieler, ex combatiente y antiguo capitán de corbeta, la redacción de un estricto reglamento militar con respecto al que debían juzgarse las faltas de los profesores e imponer entre ellos el espíritu de la camaradería y el «verdadero socialismo», a fin de acabar con el «mercantilismo» que reinaba en la universidad, es decir, terminar con «privilegios» incluso económicos que diferenciaban a los profesores. Ott narra una anécdota impresionante cuyo protagonista es precisamente este Stieler, un hombre que medía dos metros de altura: el antiguo guerrero se hallaba dirigiendo ejercicios paramilitares con un grupo de estudiantes que portaban fusiles de madera; en esto llegó el rector Heidegger y, con toda seriedad, saludando militarmente, pidió el «parte de operaciones» a Stieler, que éste le entregó en posición de firmes. Causó expectación observar al hombretón larguirucho perfectamente cuadrado ante el pequeño hombrecillo marrón que se tomaba todo el asunto como si de ello dependiera la salvación de la universidad y de la patria entera. Así de pedantesco podía mostrarse Heidegger.

Parece ser que el filósofo compensaba con su cargo algún tipo de frustración, por ejemplo la humillación que podría haber sufrido por no haber estado jamás en el frente ni tener ocasión de haberse convertido en un héroe de guerra. Se conservan pruebas documentales de que, por esas fechas, Heidegger admiraba a figuras destacadas de la I Guerra Mundial, como el aviador Hermann Göring, un histrión nazi nombrado por Hitler ministro del aire, fantasmón obeso que adoraba los uniformes de fantasía adornados con grandes hombreras que estilizaban su figura disimulando

el tamaño de su espalda, más estrecha que su inmenso trasero. Asimismo, y ya en un plano más intelectual, Heidegger admiraba también a Ernst Jünger, célebre oficial prusiano, condecorado con la orden *Pour le mérite*; caballero erudito, autor de *Tempestades de acero* y un libro atípico que influiría mucho en la ideología heideggeriana: *El trabajador*. Por lo demás, admiraba al jurista Carl Schmitt, junto con Jünger, uno de los cerebros conspicuos de la denominada «revolución conservadora».

Filosofía e ideología

Heidegger creyó que con el advenimiento del nazismo soplaban también nuevos vientos que cambiarían por completo la vida universitaria, aletargada y anquilosada, sustentada en unas instituciones que habían perdido su «fundamento». Con la «revolución nacionalsocialista» que tanto había ansiado y el cargo de rector, el filósofo creyó hallarse justo en el centro de un gran «movimiento purificador» de la vida, además de en medio de un hito histórico, en el zaguán de una nueva era que advenía para Alemania y que habría de extender su influencia por toda Europa. He ahí por qué le parecía urgente readaptar la política universitaria al gran cambio espiritual que debía acaecer en todo el país. Así lo propondría —con gran radicalidad— en los numerosos discursos y conferencias pronunciados con ocasión de los variados actos académicos o los innumerables días de fiesta establecidos por el nuevo régimen nazi, «populista» por antonomasia.

El rector de la universidad friburguesa figuraba en todas partes como invitado de honor y sus palabras eran esperadas con suma expectación. Éstas, generalmente veladas por una insoportable abstracción, hueras y rimbombantes, apuntaban hacia un único mensaje de harta claridad: «estudiantes universitarios, debéis aceptar ser dirigidos por aquéllos que deben guiaros puesto que saben más que vosotros, a fin de que, con el tiempo, también podáis ser líderes adaptados al nuevo régimen». Todos los esfuerzos de la universidad se concentrarán en construir «un nuevo mundo ideal para el pueblo alemán». Alemania tenía que recuperar el esplendor de una Arcadia espiritual, donde reinasen la pureza, la verdadera ciencia y una sola comunidad fraternal formada por ciudadanos sabiamente adiestrados para la nueva «misión».

Heidegger estrenó su vida de nazi teórico activo con un discurso

pronunciado el 28 de mayo de 1933, un día antes de su nombramiento como rector; se celebraba el décimo aniversario de la ejecución de Leo Schlageter, un «activista» —o un «terrorista», según se lo considere— que, en 1923, había puesto unas bombas en la cuenca del Ruhr, ocupada por los franceses tras la I Guerra Mundial. Schlageter era uno de los héroes-mártires elevados a los altares por el nacionalsocialismo, tal como Horst-Wessel o los muertos «por la bandera» en el primer *Putsch* hitleriano en Munich, asimismo, del año 1923. Por primera vez, Heidegger propagaba públicamente algunas ideas de su propia filosofía —*Ser y tiempo*—, convenientemente adaptadas a la política. Para el filósofo del ser, Schlageter se había decidido a obrar con «autenticidad», eligiendo su propia muerte en beneficio de «la comunidad». Había actuado a solas y sabiendo que con ello asumía su desaparición, «la posibilidad más intrínseca y la más intransferible» del ser humano. Sólo quien asume su muerte con todas sus consecuencias actúa «propiamente» y es «auténtico». Algunos de los conceptos expuestos en *Ser y tiempo*, tan abstractos e indeterminados, adoptaban aquí significados más concretos y reales. Ahora bien, Schlageter había extraído la fuerza necesaria para actuar de la energía que emanaba del suelo patrio: «Piedra originaria, granito son las montañas… Ellas trabajan desde tiempos inmemoriales en la fuerza de voluntad… El sol otoñal de la Selva Negra… Él alimenta desde tiempos pretéritos la claridad del corazón»29. Esto es, la fuerza ancestral que despide el paisaje del terruño natal despertó la conciencia del activista liberador; el suelo y la patria actuaron como la voz de la conciencia que lo conminó a vivir con autenticidad y valentía sin dejarse avasallar por el despiadado invasor. Heidegger justificaba filosóficamente el más burdo nacionalismo.

El gran hito filosófico-político de Heidegger lo constituye el denominado «discurso de rectorado», pronunciado por el filósofo en su toma de posesión como rector. Se trata de un texto modélico que ilustra a la perfección de qué tenor fueron las arengas y demás disquisiciones del engreído aprendiz de megalómano. Leído ante una audiencia multitudinaria en la que abundaban jerarcas nazis y varios miembros de las SA [*Sturm Abteilung* o sección de asalto, formaciones paramilitares del partido nazi], vistiendo camisas pardas, el discurso constituye, ante todo, un alarde de pura retórica, mezcolanza de «heideggerianismo» e ideología nazi. En él esbozaba a grandes rasgos lo que, en definitiva,

debía ser la misión de la universidad. Ésta tendría que encargarse de educar a los líderes que más adelante deberían formar ideológicamente al resto de la nación. A través de «la pureza de la ciencia» y de una dedicación cuasimonacal a ésta, los profesores y la universidad en general deberían transmitir a los estudiantes el modelo a seguir para convertirlos en esos líderes futuros que los propios estudiantes anhelan. «El estudiantado alemán está en marcha. Y lo que busca son unos guías, por cuyo medio quiere elevar a verdad fundada y consciente su propia vocación, y así llevarla a la claridad de la palabra que interpreta y realiza y a la obra»30. «Voluntad», «lucha», «decisión», «disciplina», «responsabilidad», «trabajo», etcétera; todo ello logrará que la universidad alemana se mantenga firme «cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura»31. «Servicio del trabajo, de las armas y del saber» constituían las exigencias de la universidad al estudiantado, y el rector Heidegger como único *Führer* universitario alemán estaba allí para velar por su imposición.

«Heroísmo» y «decisión», tal era lo que proclamaba el filósofo del ser para la nueva Alemania. De la retórica de su discurso se desprendía la conminación a adoptar una actitud «heroica y decidida» en el oficio de la ciencia. «¡Dios ha muerto!», exclamaba Heidegger siguiendo a Nietzsche; así pues, el ser humano se halla arrojado a la nada de la existencia; perdido y olvidado «el ser», cada alemán debería buscarlo en la adhesión a una gran tarea colectiva. En tanto que «lugartenientes de la nada», los alemanes debían comenzar a construir su futuro y llenar el vacío actual con nuevas conquistas espirituales.

El discurso fue publicado de inmediato y la prensa y la radio saludaron a Heidegger como a un gran teórico del movimiento nacionalsocialista. Mas cada cual entendió lo que quiso entender, igual que sucediese antaño con las célebres lecciones universitarias de Marburgo. Karl Löwith afirmó que del discurso no se sabía qué conclusión extraer: si enrolarse de inmediato en las SA o ponerse a estudiar a los presocráticos… En cambio, el juicio de Benedetto Croce, el gran filósofo italiano resistente al fascismo, expresado en una misiva a Karl Vossler, fue demoledor: «…el discurso de Heidegger es necio y a la vez servil. No me admira el éxito que su filosofar tendrá durante un

tiempo: lo vacío y general siempre tiene éxito. Pero no produce nada. Creo que en la política no podrá tener ningún efecto; pero deshonra la filosofía, y eso es una lástima también para la política, por lo menos para la futura»32.

Otro texto tan ideologizado y servil como los anteriores fue el del discurso pronunciado por Heidegger el 25 de noviembre de 1933, con motivo de la ceremonia de matriculación de los estudiantes, «El estudiante alemán como trabajador»33. Que los estudiantes se acercasen a las clases trabajadoras tanto como a las elites dominantes era uno de los ideales del célebre docente: con ello aprenderían el verdadero socialismo en el que cada cual cumple una función y todos son imprescindibles para el buen funcionamiento del Estado. Un Estado concebido como un engranaje en que cada pieza tiene una función mientras obedezca al cerebro que dirige la gran máquina. Los estudiantes debían dejarse guiar y aprender el nuevo espíritu dominante consistente en la dedicación a la ciencia y al trabajo en general; la ciencia estéril quedaba descartada; sólo la unión del trabajo manual y el intelectual, el retorno a lo originario daría sus frutos en la construcción de la nueva Alemania. Saber era, ante todo, «ser maestro con toda claridad de la esencia de las cosas y, en virtud de esto, estar resuelto a hacer algo»34. Resolverse, naturalmente, a sacar al «pueblo» de la decadencia espiritual, ayudarlo a encontrar su ser más esencial y a prepararlo para el destino histórico que le aguarda. En definitiva, en un Estado de trabajadores como era el nacionalsocialista —más cercano si cabe al modelo estalinista que al fascista de Mussolini—, el estudiante es un obrero más, un trabajador del espíritu al servicio del pueblo. Y la filosofía, tanto como cualquier otra disciplina, tiene que servir al pueblo; debe enseñar, por ejemplo, la gran desolación que entraña la conciencia de «saberse aquí» y sólo aquí, y ese tener que luchar por perpetuarse en medio del mundo, tal como «el pueblo alemán», que ha elegido, se ha «decidido» por un *Führer* así como por realizar su esencia más íntima.

De noviembre de 1933 proviene asimismo una de las sentencias de Heidegger que más se han criticado y que jamás se preocupó de disculpar; apareció en el *Freiburger Studentenzeitung*, en una alocución dirigida a los estudiantes para que votasen en el plebiscito que debía consolidar y legitimar popularmente el régimen. Reza así: «El *Führer* [Adolf Hitler] es hoy, como en el futuro, la única realidad alemana y su

única ley». Heidegger participaba de una adhesión típica al *Führer* en tanto que «redentor» de una patria humillada y limitada por las potencias hostiles. El filósofo del ser compartía efectivamente tales ideas, tan caras a la propaganda nazi. La visión de una Alemania «atenazada» era ampliamente comentada por el insigne catedrático, y ello tornaba más comprensible su permanente «disposición a la lucha».

Ideas de este calibre se hallan en los discursos de Heidegger, pero no únicamente en aquéllos, también en sus lecciones de aquella época expresaba de forma explícita su incondicional adhesión al régimen. Un ejemplo clamoroso de sofistería nacionalsocialista, de absurdo servilismo intelectual lo proporciona un extracto de las lecciones impartidas durante el semestre de verano de 1934. Heidegger había renunciado ya al cargo de rector, pero seguía propagando tesis muy favorables al hitlerismo. El filósofo formulaba frente a sus alumnos preguntas tales como «¿Quiénes somos nosotros mismos?» Y respondía: «El pueblo [*das Volk*] es nuestro ser mismo». Para añadir: «La voluntad del Estado es la voluntad de dominio de un pueblo sobre sí mismo»35. *Das Volk*, «pueblo», ese concepto vacuo, tan característico del lenguaje del Tercer *Reich* —certeramente desenmascarado por el filólogo judío Viktor Klemperer—, cobraba una relevancia inusitada hasta el punto de que Heidegger sostenía que «las partes constitutivas del ser humano» serán: «1. Pueblo como cuerpo, organismo. 2. Pueblo como alma. 3. Pueblo como espíritu». Para concluir añadiendo que: «La totalidad del pueblo es, por tanto, un hombre en grande». Un pueblo, el alemán, debe decidirse y tal decisión «es histórica».

El ex *Führer* universitario, de vuelta a su cátedra, desplegaba ante sus oyentes —con un lenguaje enrevesado y abstracto, como corresponde a una filosofía que «bucea en lo profundo»— toda una lección de pleitesía hacia el régimen de Hitler. Aun así, de entre las ingentes cascadas de conceptos salta a la vista un ejemplo aleccionador de reverencia heideggeriana hacia el poder. A fin de explicar qué es un «hecho histórico», ya que no todo acontecimiento es digno de pasar a la Historia, que es algo propio de Occidente (resulta muy curioso constatar que «los negros», *die Neger*, por ejemplo, «carecen de ella»36), Heidegger propone un enjundioso ejemplo. Piénsese, dice, en que cuando la hélice de un avión se mueve, «ocurre algo», mas ese ocurrir no es necesariamente algo histórico. Ahora bien, si la hélice que se mueve es la

de un avión que «lleva al *Führer* para entrevistarse con Mussolini», entonces «acontece Historia»37. También Alemania, con su revolución nacionalsocialista, entrará en la Historia; sólo ella misma hará Historia al construir su futuro. Aquél que se haya decidido por la revolución alemana, ha decidido bien y ha hecho lo correcto. Ello es, en definitiva, el núcleo de aquella lección de «lógica» de Heidegger.

Cuestiones esenciales de la filosofía heideggeriana, tales como la pregunta por el tiempo, por el lenguaje y por el acaecer se respondían en éstas y otras lecciones de cara a los acontecimientos del momento: Hitler y los nazis ostentaban el poder y nunca como entonces el individuo había sido menos libre ni menos individuo; con todo, Heidegger consideraba que las personas jamás eran más libres que cuando se entregaban a su *Führer* y a las exigencias de su tiempo, cuando abrazaban con amor y esperanza su lenguaje: el del *Reich* y el de Alemania, cuando participaban de un estado de ánimo colectivo que las conminaba a tomar decisiones, a «decidirse» y optar por ser ellas mismas integradas en la comunidad que las hermanaba por encima de todo. El filósofo exponía en sus lecciones concepciones fundamentales de *Ser y tiempo* en clave nacionalsocialista, algo que, en principio, traicionaba el espíritu de la obra, que no debía ser interpretada desde perspectivas éticas o de tipo «práctico». Desde preguntas fundamentales como «¿Qué es el tiempo?», «¿A causa de qué el olvido del ser?» arribaba al «momento histórico», la «decisión» o el hermanamiento de un pueblo que camina unido hacia el reencuentro con su identidad metafísica perdida.

Todavía en las lecciones que impartió en 1935, agrupadas bajo el título de «Introducción a la metafísica», y que hoy pasan por ser producto de una época en la que Heidegger se había desilusionado del nacionalsocialismo, el filósofo continuaba llamando la atención de sus alumnos acerca de la situación tan peligrosa en la que se hallaba la patria germana, ubicada en medio de una Europa en perpetuo peligro de degenerar espiritualmente: «Esta Europa, en su incurable enceguecimiento, siempre a punto de apuñalarse a sí misma, se sitúa actualmente en la gran tenaza entre Rusia, por una parte, y América, por la otra. Rusia y América son ambas, miradas desde la metafísica, idénticas; la misma desconsoladora locura de la técnica que encadena y la desfondada organización de los individuos normales. […] Nosotros nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, al situarse en el medio,

experimenta la presión más dura; es el pueblo que más vecinos tiene, de ahí que asimismo sea el más oprimido y, con todo, el pueblo metafísico»38. De aquí a sostener la teoría del «espacio vital», que reclamaba la expansión de Alemania más allá de sus fronteras, defendida por los nazis, quedaba un trecho insignificante. En cuestiones de política, ya fuera nacional o internacional, Heidegger parecía servirse de clichés antes que pensar por sí mismo, y ello incluso cuando se supone que se hallaba desilusionado con respecto al régimen de Hitler.

Antisemitismo

Hay otra cuestión que aún discuten los especialistas: el grado de antisemitismo de Heidegger. Como rector, tuvo que velar por el cumplimiento de las leyes antijudías proclamadas por los nazis, que también afectaron plenamente a las universidades, de las que se expulsó a todos los docentes (casi el setenta y cinco por ciento en toda Alemania) y a los estudiantes de origen judío. También se organizaron quemas públicas de libros de autores «indeseables» o «degenerados». A todo este ajetreo no fue ajena la Universidad de Friburgo. Al parecer, todavía no ha quedado claro, debido a la documentación que se mantiene bajo custodia en archivos impenetrables para los investigadores, qué grado de implicación tuvo el filósofo del ser en el cumpliminto de dichas leyes. Por ejemplo, hay serias dudas acerca de si Heidegger rubricó con su firma o no la quema pública de libros que, a semejanza de otras universidades del *Reich*, también tuvo lugar en Friburgo el 10 de mayo de 1933, frente al edificio de la biblioteca universitaria. Testigos presenciales afirmaron que efectivamente se quemaron libros, a pesar de que la tarde estuvo lluviosa y el acto tuvo que interrumpirse. Heidegger aseguraría en su escrito de descargo que él prohibió expresamente el acto y que éste no tuvo lugar. Ello no ha podido demostrarse con absoluta evidencia. Tampoco se ha probado que por su propia voluntad impidiese la renovación de becas a estudiantes judíos, como se afirma, o que viese con buenos ojos la destitución de varios profesores, también judíos. Se carece de los documentos inculpatorios.

En cambio, si está comprobado que, como rector, Heidegger intervino a favor de la permanencia en sus puestos de dos profesores judíos de renombre internacional: Eduard Fraenkel, catedrático de

filología clásica, y Georg von Hevesey. Elevó un escrito al Ministerio arguyendo que el despido de aquellos dos profesores dañaría la imagen de una universidad a la que el mundo entero tenía en tan gran estima; afirmaba, además, que ambos docentes pertenecían a ese tipo de judío de «noble carácter» (diferentes del judío ratero y desarrapado cuya imagen tan bien supo fomentar la propaganda nazi). El escrito de Heidegger no impidió que se los expulsara, pero a este gesto suyo de apoyo se aferró el filósofo enconadamente en su escrito de defensa frente a la comisión de desnazificación, en 1945.

En el semestre de invierno de 1932/ 1933, antes de que Heidegger ocupara el cargo de rector, Hannah Arendt dirigió a su antiguo profesor una dura carta, hoy perdida, la última ya hasta el reencuentro de ambos en 1950. Su ex amante le comunicaba al filósofo haber oído comentarios acerca de su actitud despreciativa para con los judíos en la universidad, algo por lo que ella le censuraba. He aquí la respuesta de Heidegger:

Los rumores que te inquietan son calumnias que encajan perfectamente con otras experiencias que he tenido que vivir en los últimos años.

Que excluya a los judíos de mis invitaciones a los seminarios puede deducirse de que en los últimos cuatro semestres no tuve absolutamente ninguna invitación a seminarios. Que no saludo a los judíos es una calumnia tan maligna que, por lo demás, tomaré buena nota de ella para el futuro.

Como aclaración de mi comportamiento con los judíos, simplemente los hechos siguientes:

Este semestre de invierno disfruto de un permiso, por lo que ya comuniqué con suficiente antelación en el verano que deseaba que se me dejase tranquilo y que no aceptaría que se me entregasen trabajos ni nada por el estilo.

Quien, a pesar de ello, viene a visitarme con la exigencia de doctorarse lo más pronto posible, y además, puede hacerlo, es un judío. Quien puede venir a verme mensualmente a fin de informarme sobre un gran trabajo en marcha (que no es ni tesis doctoral ni habilitación) es, de nuevo, un judío. Quien hace unas semanas me envió un extenso trabajo para que lo revisara con urgencia es un judío.

Los dos becarios de la *Notgemeinschaft* que logré promocionar durante los últimos tres semestres son judíos. Quien a través de mí

consigue una beca para Roma es un judío.

Quien quiera denominar a esto «antisemitismo militante», que lo haga.

En definitiva, en cuestiones universitarias actualmente soy tan antisemita como hace diez años y en Marburgo, donde para ese antisemitismo conté incluso con la protección de Jacobsthal y Friendländer.

Esto no tiene nada que ver con relaciones personales con judíos (p.e., Husserl, Misch, Cassirer y otros).

Y, ni mucho menos, puede afectar a la relación contigo.

Que desde hace tanto tiempo me mantenga absolutamente recluido se debe a que he topado con una incomprensión desoladora con respecto a todo mi trabajo, pero también a las feas experiencias que tuve que sufrir en mi actividad docente. Por lo demás, hace mucho que me he acostumbrado a no recibir ningún agradecimiento o simplemente un mínimo de lealtad de los llamados alumnos.

En definitiva, me siento animado con mi trabajo, que cada vez se torna más difícil, y te saludo cordialmente39.

La reacción de Heidegger fue airada además de victimista: deplora la falta de comprensión a la que se ve sometido por parte de cuantos lo rodean. Sólo son estudiantes judíos los que vienen a turbar su retiro, y él, en su inmensa bondad, los atiende con paciencia en vez de darles esquinazo. El tono es similar al de quien tiene que soportar con estoicismo una enfermedad o una epidemia. Como argumenta Safranski, con semejante defensa, Heidegger manifestaba que le parecía obvio dividir a los alemanes en no judíos y judíos, además de revelar que efectivamente consideraba impertinentes a estos últimos.

Safranski sostiene asimismo que Heidegger no fue de ninguna manera un antisemita racial; esto es, no creía en las diferencias biológicas esgrimidas por los ideólogos nazis; le parecía algo demasiado zafio y absurdo como para creer en ello. Antes bien, participaba del denominado «antisemitismo de la competencia», término acuñado por el historiador alemán Sebastian Haffner en su libro *Anotaciones a Hitler*. Tal manera de mostrarse antisemita nada tiene que ver con ese otro tipo de odio racial «biológico», y sí mucho con el «odio profesional». Es sabido que Alemania rebosaba de intelectuales y científicos de origen semita, y que entre los profesionales dominaba el tópico de que los

judíos ocupaban demasiados puestos de trabajo destinados a los «arios». En misiva de Heidegger a uno de los presidentes de una fundación cuyo cometido era la concesión de becas, con fecha de 1929, el filósofo alertaba sobre la necesidad de «traer de nuevo auténticos educadores y fuerzas autóctonas a la vida de nuestro espíritu alemán» en vez de entregar este mismo espíritu «a la creciente judaización en el sentido amplio y estricto»40.

Este tipo de antisemitismo descrito por Haffner admitía la existencia de un «espíritu judío» en competencia con otro estrictamente «alemán». Sin embargo, está por aclarar que Heidegger compartiera plenamente estas tesis, pues, por otra parte, nunca hizo distinciones entre una ciencia judía y otra alemana, e incluso llegó a decir que si por ejemplo la filosofía de Spinoza era «ciencia judía», lo sería también toda la filosofía posterior. Es posible acaso, que en vez de odio profesional, en Heidegger confluyesen sobre todo resentimientos de «clase» contra los judíos, pues se sabe que judía era asimismo gran parte de la elite económica alemana. El pequeñoburgués nacido en las inmediaciones de la ancestral Selva Negra, con su cristianismo ortodoxo de aldea, bien podía sentir un resabio innato contra la clase intelectual y cosmopolita por excelencia, harto bien representada por judíos tales como el matrimonio Weber, en torno al que se reunía un amplio círculo intelectual en Heidelberg.

Precisamente, otro hecho bochornoso de la época del rectorado tiene que ver, aunque lejanamente, con estos Weber. Inducido por su celo de guardián de la revolución nacionalsocialista, el rector Heidegger se veía en la obligación de velar por la pureza ideológica de sus colegas; así, cumpliendo con su deber, denunció a Eduard Baumgarten, profesor de cultura americana y sobrino de Max Weber, únicamente por provenir del «círculo liberal-democrático de intelectuales de Heidelberg», así como por no haber tenido mucho que ver con el nacionalsocialismo. Paradójicamente, Baumgarten quería ser admitido en las SA, e hizo carrera con los nazis, a pesar de Heidegger. El rector denunció también a otro profesor de origen «ario», Hermann Staudiger, catedrático de química y futuro Premio Nobel (1953), acusándolo de profesar el pacifismo durante la I Guerra Mundial y de «no haber servido jamás a la patria con las armas». Ambas denuncias carecieron de efecto, pero demostraron el fanatismo del filósofo, y más que contra los judíos en

particular contra aquellos a quienes no consideraba fieles guardianes de la revolución nacionalsocialista.

Heidegger no rechazó, pues, ni la ciencia ni la filosofía hechas por judíos, y quizá tampoco hubiese rechazado a los propios judíos si hubieran podido convertirse al nacionalsocialismo, pero tampoco se rebeló jamás contra el brutal antisemitismo impuesto por los nazis. El filósofo del ser nunca protestó contra las leyes antijudías y tampoco en su entorno personal hizo algo por paliar sus efectos, por ejemplo, con respecto a sus amigos y discípulos judíos. Se admite como un hecho harto probable que Heidegger dejase de frecuentar a Edmund Husserl, jubilado forzosamente, sólo por el hecho de que era judío, razón que el filósofo siempre desmintió. También Elisabeth Blochmann, judía de origen, fue expulsada de su trabajo, a pesar de su militancia en organizaciones juveniles de carácter nacionalista, y Heidegger ni siquiera lamentó la situación de la que era víctima su amiga. Hannah Arendt y Karl Löwith, Hans Jonas o Günther Stern y tantos otros se vieron obligados a abandonar Alemania. El filósofo jamás aventuró una queja, un mínimo conato de protesta en defensa de sus ex alumnos. Se ha comentado que incluso se negó a pedir clemencia en favor de Edith Stein, recluida en un campo de concentración e incinerada en la cámara de gas, y ello a pesar de que una delegación de religiosas se desplazó hasta su domicilio para pedírselo expresamente. Desde esta perspectiva apenas sorprende que tampoco después de la II Guerra Mundial, Heidegger se manifestase nunca en contra de los crímenes perpetrados por los nazis.

Lo que Hannah Arendt recriminaba a su ex profesor con respecto a su comportamiento con los judíos pudo ser una calumnia antes de abril de 1933, pero a partir de entonces es probable que se tornase realidad. Durante el período de su rectorado, los indicios apuntan a que Heidegger se desentendió de los judíos. Según cuenta su discípulo Max Müller, «permitió que los estudiantes judíos siguieran haciendo el doctorado, pero no con él». Cuando murió Husserl, en 1938, Heidegger, quien tanto le debía, ni siquiera asistió a las exequias pretextando hallarse enfermo y en cama. Años después, al reprochársele su indignidad, admitiría que efectivamente se comportó mal, pero sólo debido a la pura debilidad de su condición humana. Esto es, el digno catedrático no quería que se le asociase con judíos, sin duda por salvaguardar su buena reputación como

adepto al nacionalsocialismo. La dedicatoria de *Ser y tiempo*, dirigida al padre de la fenomenología, desapareció en las reimpresiones del libro, y sólo bastante después de la caída de Hitler volvió a encabezar las sucesivas ediciones de la obra.

Por otra parte, se afirma que Heidegger prohibió expresamente que en la Universidad se colgasen carteles que conminaran al boicot de los profesores judíos, de todas formas, apartados ya de sus cargos; y, sin embargo, también sabemos que con su poder obstruyó la investigación de una agresión a judíos por parte de estudiantes y militantes de las SA. Contradicciones y falta de datos se aúnan para oscurecer un período que en definitiva lo único que constata de nuevo es el carácter doble y pusilánime del filósofo; de haber sido de otra forma, las pruebas de su firmeza en el obrar estarían claras. Lo cierto es que, mientras decenas de intelectuales partían hacia el exilio por no soportar aquel régimen de asesinos, entre ellos muchos «arios», tal como fue el caso del mencionado historiador Sebastian Haffner —entonces un joven jurista de sangre «pura», jamás perseguido por los nazis pero que, simplemente, no soportó el ambiente que de repente impregnó todos los ámbitos de la vida alemana—, Heidegger permaneció en el país, acogió con entusiasmo a los nuevos líderes y nunca se rebeló contra sus leyes criminales.

El final del rectorado y la desilusión política

Safranski ha observado con ironía que Heidegger hubiera querido convertirse en un nuevo «Platón en viaje a Siracusa». Como sabemos, el gran filósofo ateniense trató de convencer a Dionisio, tirano de Siracusa, de que cambiase sus malos modos de gobierno por las virtudes que se aprendían con el ejercicio de la filosofía; Platón fracasó y su intento de seducir al ogro para la justicia y la reflexión estuvo a punto de costarle la vida. También Heidegger habría acariciado la posibilidad de influir positivamente en el poder, sin advertir que los nazis, a la hora de la verdad, nada querían saber de los ideales que con tanta palabrería prodigaban, de aquella «revolución» que exigía que cada estudiante se transformase en un hoplita del espíritu, en un idealista guerrero. La ideología del partido era, en realidad, más propagandística que ejecutable y, por lo demás, poco necesitaba de un Heidegger para mantenerla fresca; de ello, tanto como de las actividades «culturales», se encargaban

poderosas nulidades académicas del tipo de Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg o Ernst Krieck, los cuales, al cabo de un tiempo hasta se convirtieron en enemigos del «revolucionario» Martin Heidegger. Sea como fuere, comparar a Heidegger con Platón es favorecer en demasía al filósofo del ser. Heidegger fue seducido por el poder y pretendió servirlo con abnegación, se creyó el cuento de la revolución tanto como el de la renovación espiritual y los secundó complacido, si bien, interpretándolos a su manera y desde perspectivas filosóficas propias. De ahí también la desilusión cuando sus palabras no hallaron el eco deseado.

La «euforia revolucionaria» de Heidegger habría de tener un final. Los propios profesores de la universidad friburguesa, hartos de las extravagancias del filósofo rector, quien profesaba a rajatabla el principio de caudillaje, y que, además, lideraba las protestas en contra del funcionariado perpetuo de los docentes especializados a los que denominaba *Fach-Idioten* (idiotas especializados), conspiraban contra la permanencia de Heidegger en su cargo. Pero, por otra parte, también desde altas instancias nacionalsocialistas se cursaron informes harto desfavorables acerca del insigne catedrático y de su filosofía; por ejemplo, el informe del psicólogo Jaensch, colega de Heidegger en la época de Marburgo, en el que se calificaba al filósofo de «esquizofrénico peligroso», autor de escritos que «en realidad son documentos psicopatológicos». Jaensch añadía que el núcleo de la filosofía de Heidegger pertenecía al tipo «talmúdico rabulista», lo cual explica «que atraiga a tantos estudiantes judíos». Manifestaba, además, que el autor de *Ser y tiempo* había «adaptado con habilidad su filosofía existencialista a las tendencias del nacionalsocialismo». En un segundo informe del mismo psicólogo se afirmaba que Heidegger era un «revolucionario por antonomasia» y que de estabilizarse el régimen nacionalsocialista, habría que contar con que Heidegger «cambie de color»41.

La mayor parte del cuerpo docente simpatizaba con la nueva situación política, pero no estaba dispuesta a que la ciencia y la investigación se viesen tan sometidas como deseaba Heidegger; los docentes deseaban seguir sus métodos de enseñanza tradicionales y nada querían saber de oficios monásticos al servicio de la ciencia y del trabajo, ni de revoluciones espirituales y, ni mucho menos, de partes soldadescos y revistas marciales. Así que el claustro docente acogió con enorme satisfacción la dimisión del *Führer* universitario. En su escrito de

descargo para la comisión desnazificadora, Heidegger adujo que dimitió por solidaridad con la injusta destitución del decano socialdemócrata W. von Möllendorf por parte del Ministerio, por razones políticas (¡acaecida un año antes!), pero las investigaciones a este respecto tanto de Ott como de Farías demostraron que, en realidad, Heidegger dejó el cargo por desilusión hacia la política universitaria del NSDAP, la cual consideraba «poco revolucionaria».

Es lugar común en la exégesis hagiográfica heideggeriana señalar que el filósofo se retiró de inmediato del ámbito público tras su dimisión como rector y, sobre todo, referirse a su categórico rechazo al nacionalsocialismo. Tales afirmaciones carecen de fundamento. Heidegger prosiguió con sus clases en la universidad, por lo tanto, también ejerciendo influencia pública, aunque las lecciones fueron debilitándose poco a poco en denuedo político y centrándose cada vez más en el recuerdo de los grandes filósofos. Tampoco hubo por su parte un rechazo del nacionalsocialismo y, como ya comentamos, ni siquiera la renuncia a su militancia en el Partido, al que continuó siendo fiel hasta 1945 (¿permaneció afiliado sólo por prudencia?). A pesar de la desilusión sufrida por la falta de interés «revolucionario» que tanto parecía afectar a la universidad de Friburgo en particular, Heidegger no perdió las esperanzas de secundar e influir políticamente en el nuevo régimen desde algún puesto de responsabilidad. Durante algún tiempo después de su dimisión albergó deseos de obtener el cargo de director de una especie de academia o escuela de perfeccionamiento político que se fundaría con el objetivo de que fuese el lugar donde se gestionase el aleccionamiento ideológico de los nuevos docentes del *Reich* alemán. La *venia legendi* sólo se otorgaría a los futuros profesores una vez superado un período de instrucción política, que se cursaría en dicha academia. Heidegger envió a Berlín un ambicioso proyecto en el que explicaba sus planes para la futura institución. El filósofo pensaba más bien en la creación de una «comunidad educativa», algo así como el establecimiento de una orden cuasimonástica dedicada al estudio y el pensamiento donde los profesores ejercerían su influencia más con la ejemplaridad de sus personas que con sus lecciones dictadas. Profesores y alumnos convivirían estrechamente durante un considerable período de tiempo, dedicándose a numerosas actividades creativas y a variados trabajos, tanto de tipo intelectual como físico así como a otra clase de

actividades de carácter lúdico. Sería un santuario consagrado al saber, aunque el filósofo aclaraba que en la biblioteca sólo existiría «lo imprescindible».

Ni las descabelladas propuestas de Heidegger ni su candidatura fueron aceptadas por el Ministerio; al parecer, elementos vinculados a altas instancias del Partido consideraban al ex rector poco fiable como para depositar en su persona la dirección de toda la educación futura de las elites docentes alemanas. De nuevo había un informe del psicólogo Jaensch, alentado por el ideólogo nazi Krieck, donde se calificaba al filósofo de «esquizofrénico» y «estrambótico»; sostenía que nombrar educador supremo de las próximas generaciones a un hombre como Heidegger… «producirá un efecto devastador entre los estudiantes». En definitiva, se prefirió para ocupar el cargo a otra persona cuyo modo de pensar fuese más acorde con la ideología nacionalsocialista oficial, mucho más pragmática que idealista. Con todo, a pesar de tal fracaso, el régimen no prescindiría aún de los servicios políticos de Heidegger. Se le otorgó otro cargo; esta vez se trataba de un puesto en la comisión de filosofía del derecho, en el marco de la «Academia para un Derecho Alemán». El cometido de la institución era velar por la imposición de bases sólidas para el nuevo derecho alemán sustentado en valores tales como «raza, Estado, caudillo, sangre, autoridad, fe, suelo, defensa, idealismo…». La comisión se constituía al modo de «una comisión de lucha del nacionalsocialismo». Los miembros se reunían en el Archivo Nietzsche, de Weimar. Heidegger ingresó también en el grupo de estudiosos que supervisaba la edición de las obras completas de Nietzsche, elaborada por colaboradores del mencionado archivo, dirigido aún por su fundadora, Elisabeth Förster-Nietzsche, hermana del autor de *Así habló Zaratustra*, y subvencionado en parte por generosas aportaciones de nazis prominentes. Así pues, Heidegger no se desembarazó tan pronto de su fe en el nacionalsocialismo. Tampoco su colaboración con el régimen hitleriano se limitó a un «coqueteo pasajero» y ni mucho menos a un «error de pocos meses», tal como hoy suelen afirmar algunos exégetas del filósofo; antes bien, se trató de una profunda implicación, aunque carente de perspectiva realista que, por lo demás, nada tuvo que ver con lo criminal del régimen (dejando a un lado la discusión de si secundar un régimen semejante constituye o no un crimen).

Se admite como cierto que Heidegger fue desilusionándose políticamente y terminó por olvidar sus ansias de ejercer algún efecto práctico. La política dejó de ser la preferencia del ex rector mientras volvía a serlo el espíritu. «Pronto tenía que salir a la luz del día la profunda falta de verdad de aquella frase que Napoleón dijo a Goethe en Erfurt: "La política es el destino". ¡No! El espíritu es el destino y el destino es el espíritu»42, esto afirmará Heidegger en 1936, al comienzo de sus lecciones sobre Schelling. La metafísica, el idealismo alemán, Hegel y, curiosamente, también muy intensamente el poeta Hölderlin acapararían cada vez más su atención durante los cursos de 1935 y 1936; mas en lo que respecta al ámbito privado, en modo alguno se apartaba Heidegger del régimen de Hitler.

Con motivo de una conferencia sobre Hölderlin, impartida en Roma en 1936, Karl Löwith tuvo ocasión de pasar un par de días junto al filósofo y la esposa de éste. El antiguo alumno observa que Heidegger lució en la solapa el emblema del Partido durante todo el tiempo de su estancia en Italia y que ni siquiera tuvo la delicadeza de quitárselo delante de él, «por lo visto no se percataba de que la cruz gamada estaba fuera de lugar en mi presencia»43. Heidegger sostuvo también ante Löwith sus convicciones políticas: «Seguía convencido de que el nacionalsocialismo era el camino al que Alemania estaba predestinada y que sólo se trataba de perseverar en dicho camino»44.

Así pues, en lo que respecta a sus convicciones políticas personales, Heidegger continuaría siendo un pequeñoburgués que compartía ideas harto populares inducidas por la propaganda; y mientras, en el seno de su filosofía, comenzaba a interesarse por problemas metapolíticos, en la estela de Ernst Jünger y de su «Movilización total» o de sus reflexiones acerca del mundo tecnificado y la «revolución técnica planetaria». Heidegger esbozaba unas nuevas ideas acerca del «mundo moderno» en sus célebres lecciones de 1935, *Introducción a la metafísica*. En ellas reconocía aún, en un párrafo que se ha hecho célebre, pues el filósofo lo mantuvo asimismo en la posterior edición de las lecciones de 1953, la fuerza intrínseca del movimiento nacionalsocialista, su «verdad y su grandeza»45.

Heidegger elogiaba la magnitud del «movimiento» así como que éste podía haber tenido grandes consecuencias en la elevación del espíritu alemán; por lo demás, el mundo moderno, con su

tecnologización instrumental, su homogeneización y la movilización planetaria de los trabajadores y los soldados entrañaba cambios y nuevas circunstancias que influyen en los ámbitos de la vida humana sobre las que es necesario reflexionar. Poco a poco, comenzaría a pensar el nacionalsocialismo como una más de entre las expresiones típicas de la Edad Moderna, junto con el «americanismo» y el «bolchevismo». La revolución metafísica que Heidegger esperaba del magno movimiento no se producía y, en su lugar, el mundo se materializaba cada vez más, el olvido del ser se tornaba también más palpable aunque oculto por el fragor de los movimientos de masas, y muy pronto por el estruendo de los cañones y las bombas: definitivamente, los entes oscurecían de nuevo el ser y ninguna revolución materialista podría devolvérselo a los humanos.

Karl Löwith titularía *Heidegger, pensador en tiempos de indigencia* (1953), un conjunto de apuntes y artículos dedicados a la filosofía de quien fuera su maestro. De un poema de Hölderlin procede la feliz caracterización del título, también muy querida para el filósofo del ser. El tiempo de «indigencia», manifestaría el propio Heidegger, es la época en la que «los viejos dioses han desaparecido, y los nuevos están aún por venir». Heidegger se sentiría más cercano a Hölderlin que a ningún otro autor, sobre todo después de haber fracasado en su anhelo de reeducar y renovar la conciencia y el sentir de todo un pueblo. Como el poeta de Suabia, que vivió inmerso en la locura durante casi cuarenta años, recluido en la pequeña y hermosa ciudad de Tubinga, garabateando enigmáticos poemas de cuando en cuando con los que agasajaba a quienes lo visitaban, también el autor de *Ser y tiempo* se sentía un ser aparte que anunciaba con su filosofía una nueva edad dentro del desarrollo del pensamiento humano: la época de la metafísica habría concluido, pero la nueva era del advenimiento de una novedosa comprensión del ser estaba a punto de llegar, a poco que se empleasen las fuerzas necesarias para ello. Sin embargo, la novedosa situación espiritual había pasado desapercibida para los nacionalsocialistas.

Nuevos intereses

Entre los años 1934 y 1942, Heidegger impartió varias lecciones y seminarios sobre Hölderlin: en el semestre de invierno de 1934/35;

asimismo, en el semestre de invierno de 1941/42 y, también, en el semestre de verano de 1942. De sus lecciones nacieron textos tan significativos como «Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"» o «Cuando en un día de fiesta»; y acaso el texto más célebre de todos, a la vez una de las escasas publicaciones de Heidegger en este período: «Hölderlin y la esencia de la poesía», precisamente éste fue el texto de la conferencia pronunciada en Roma en 1936. En 1943, a raíz de la celebración del primer centenario de la muerte del poeta suabo, Heidegger escribió «Conmemoración» y pronunció un discurso en la Universidad de Friburgo: «Regreso a la patria / A los parientes». Todos los trabajos mencionados serían recogidos más adelante en el volumen: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [Interpretaciones de la poesía de Hölderlin], publicado en 1944.

Junto a la figura de Hölderlin también cobró importancia el arte. Heidegger comenzó a interesarse por cuestiones de estética que relacionaba con su nueva visión de la modernidad así como con el tema de la expresión de la verdad del ser en las obras de arte. También mediante una adecuada comprensión del arte, a través de una visión estética con la que enfrentarse al mundo, podrían recuperarse el ser y la esencia verdadera de las cosas o al menos acercarse más a aquéllas. De 1935 data un texto que contiene el fundamento de la teoría estética de Heidegger: «El origen de la obra de arte». Del mismo año proviene el mencionado curso del semestre de verano, fundamental para comprender el pensamiento del Heidegger de la época: «Introducción a la metafísica» (donde todavía queda algún resabio de nazismo). Schelling, como ya dijimos, atrajo la atención del filósofo, quien en el semestre de verano de 1936 impartiría un curso sobre el tratado *La esencia de la libertad humana*. Otro texto clave dentro de la enorme producción heideggeriana será «Platón y la esencia de la verdad», que data de 1940 y fue publicado en 1942 con «cierta dificultad»; al parecer, el propio Mussolini tuvo que intervenir para que pudiera ver la luz, pues se publicaba en una revista italiana, ya que la Gestapo se oponía a su difusión pública al haber caído Heidegger «en desgracia» dentro del régimen. Esto no ha sido probado; de todos modos, mucho habría que indagar en el mencionado texto para hallar en él algún atisbo de resistencia política. Precisamente, los textos en los que Heidegger expone sus ideas acerca de la verdad —como claridad— son de lo más oscuro («Sobre la esencia de la verdad», por

ejemplo).

Al lado de Hölderlin cobró suma importancia para Heidegger Friedrich Nietzsche. El autor de *Ecce homo* era bien tolerado por los hitlerianos, ya que ideólogos nazis como Alfred Baeumler trataban por todos los medios de adaptar la «filosofía de Nietzsche» al nacionalsocialismo. Heidegger se hallaba alejado de tales adaptaciones, que tampoco disgustaban a los miembros del *Nietzsche-Archiv*, de Weimar. Pero, por su parte, el filósofo del ser tenía también sus propias ideas sobre Nietzsche; argumentaba que Nietzsche fue el último metafísico, que habría desenmascarado el nihilismo moderno mientras que su propia filosofía sería la mayor expresión de aquél; era el filósofo del ocaso de la metafísica a la vez que el anunciador de la nueva época, dejada ya de la mano de los dioses. Heidegger impartió lecciones sobre Nietzsche durante los años 1936 a 1939 y éstas prosiguieron hasta 1941 con diferentes intervalos; e incluso algún curso ya preparado por Heidegger no llegó a celebrarse. Desde 1961, el conjunto de las lecciones se recogió, casi por completo, en dos volúmenes bajo el título genérico de *Nietzsche I y II*.

Al margen de sus intereses filosóficos, nada sabemos de las opiniones de Heidegger acerca de los acontecimientos de los años 1938 y 1939 que precipitaron el estallido de la II Guerra Mundial: el *Anschluß* de Austria por parte de Alemania, la anexión de los Sudetes, la ocupación de Danzig o la invasión de Polonia. Tampoco existen manifestaciones del filósofo acerca de la contienda, iniciada por Alemania. Nolte sostiene que Heidegger no vivió estos acontecimientos con indiferencia, mas en sus escritos publicados no hay referencias directas a ellos.

El profesor Heidegger prosiguió incluso durante los años oscuros de la guerra con sus clases en la universidad de Friburgo, alternándolas con apacibles estancias en la cabaña de Todtnauberg; a ninguno de estos lugares afectó la guerra, sólo bien entrado el año 1944, el 27 de noviembre, la capital de la Selva Negra sufrió un terrible bombardeo. Poco antes, Heidegger había sido reclutado en las milicias populares para combatir el avance de los franceses que penetraban por la zona de la Alsacia alemana. Demasiado tarde para oponer cualquier resistencia, la compañía de asalto formada casi por ancianos se disolvió sin haber trabado contacto con el enemigo, y Heidegger, de vuelta en Friburgo,

solicitó una licencia a la universidad a fin de ordenar sus manuscritos en su pueblo natal, Meßkirch.

Después de la II Guerra Mundial

La desnazificación

Heidegger tampoco dejó manifestaciones acerca de los cruciales acontecimientos acaecidos durante los seis años de guerra. Al parecer, aún existe una considerable cantidad de documentación relativa a este período retenida en archivos de Friburgo y que no es susceptible de ser consultada por los investigadores. Hugo Ott ha revelado una escueta manifestación del filósofo dirigida a un discípulo suyo, Karl Ulmer, que se hallaba en el frente del Este cuando la campaña de Rusia estaba a punto de finalizar con la catastrófica derrota de la *Wehrmacht*; se trata de un detalle mínimo, pero harto significativo para comprender cuál pudo haber sido la postura de Heidegger respecto a los acontecimientos bélicos. El pensador animaba a su discípulo comunicándole sentenciosamente: «Hoy, la única existencia digna de un alemán está en el frente»46.

Es de suponer, pues, que Heidegger experimentaría la derrota alemana como una desgracia acaecida a su patria en vez de como una «liberación» del país por parte de los aliados. En cualquier caso, también él se consideró enseguida «víctima» tratada injustamente por los vencedores.

Los primeros meses de 1945, Heidegger los pasó en Meßkirch gracias a la dispensa concedida por la universidad para que ordenase sus manuscritos, residiendo junto a la familia de su hermano; mientras, Elfriede permanecía en Friburgo y los dos hijos del matrimonio se hallaban cautivos en Rusia. La capital de la Selva Negra quedó bajo protectorado francés; el edificio de la universidad había sufrido daños y la facultad de filosofía se trasladó por unos meses al castillo de Wildenstein, en las cercanías del monasterio de Beuron y a pocos kilómetros de Meßkirch. Heidegger, acostumbrado a recorrer el camino entre ambas localidades a pie y en bicicleta desde su juventud, impartió en la nueva ubicación un seminario sobre su poeta favorito y, finalmente, antes de cerrar el curso, en el mes de junio, pronunció una conferencia

sobre la sentencia, asimismo de Hölderlin: «En nosotros, todo se concentra en lo espiritual; nos hemos vuelto pobres para ser ricos». A tenor de las circunstancias históricas, las palabras elegidas eran todo menos inocentes.

Cuando Heidegger regresó a Friburgo con la intención de continuar las clases en el antiguo edificio de la universidad, ignoraba que tendría que enfrentarse al período más duro de su existencia. En primer lugar, se encontró con que la administración francesa había comenzado a requisar casas a fin de realojar a la población civil que había perdido su hogar en los bombardeos y que la suya estaba en la lista de aquéllas de las que se pretendía disponer. Los propietarios afectados por esta medida solían ser antiguos nazis y miembros del NSDAP, y Heidegger pasaba por pertenecer a ambas categorías ante los ojos de la ciudad entera. También Elfriede era conocida por sus conciudadanos como una antigua nazi que se había mostrado muy dura con las mujeres que tuvo a su mando —en las brigadas de defensa civil—, poco antes de que concluyera la guerra. En segundo lugar, los aliados pretendían, además, incautar la biblioteca particular del catedrático y ya se hablaba de expulsarlo de la universidad. A estas desagradables circunstancias se añadió el inminente e indispensable proceso de desnazificación al que tenía que enfrentarse el ex rector universitario tal como cualquier otro ciudadano que hubiese ocupado cargos de cualquier tipo durante el periodo nazi.

Así, Heidegger tuvo que librar una lucha burocrática contra las autoridades que pretendían despojarlo —naturalmente, «sin razón»— tanto de sus propiedades como incluso de su derecho a ejercer la docencia. Hugo Ott ha revelado todos los documentos relativos tanto a la reclamación por la requisa de la casa y la biblioteca como las actas del proceso de desnazificación. Fue Elfriede quien escribió en nombre de su marido a las autoridades que pretendían requisar su vivienda (mientras Heidegger se hallaba aún en Wildenstein) y la primera que esgrimió los argumentos a los que más tarde el propio filósofo recurriría para defenderse frente a la comisión que lo acusaba de nazi. La fiel esposa aducía que su marido se había inscrito en el NSDAP por simple formalidad, que jamás obtuvo cargo alguno dentro de aquél ni participó en ninguna de sus actividades. Aceptó asumir el rectorado de la universidad a petición del rector saliente y únicamente para evitar que

ese puesto lo ocupase una persona más adicta al régimen que él; es decir, a fin de evitar males mayores. En 1934, abandonó el cargo en protesta contra el régimen. Desde entonces se había dedicado a sus trabajos filosóficos en privado; la recensión de sus libros se prohibió tras la renuncia al cargo y también dejaron de publicarse sus obras… Es decir, en cuanto abandonó el rectorado, Heidegger fue prácticamente anulado de la vida pública, boicoteado por los medios de comunicación y hasta estuvo a punto de ser perseguido por la Gestapo.

La comisión desnazificadora se hallaba formada principalmente por profesores que habían sido víctimas del régimen hitleriano; entre ellos, por ejemplo, se contaba Adolf Lampe, implicado en el atentado contra Hitler del 20 de julio de 1944, y que acababa de salir de la cárcel. También pertenecía a aquélla el botánico Friedrich Oehlkers, amigo de Jaspers e, igual que éste, casado con una mujer judía, razón por la que sufrió innumerables humillaciones. Heidegger compareció ante la comisión el 23 de julio de 1945.

Al filósofo se le acusaba de haber difundido propaganda a favor del régimen nacionalsocialista. Su prestigio internacional contribuyó a que en el extranjero se le considerase defensor de Hitler y sus seguidores. Las proclamas a los estudiantes, su comportamiento para con los demás profesores a los que impuso el principio de caudillaje privándoles de independencia personal fueron acciones que el rector promovió impregnado de fe en el «movimiento» nazi.

Heidegger adoptó la estrategia defensiva trazada por su esposa; la misma que mantendría ya hasta el final de su vida a fin de justificar su compromiso —que tildó de meramente «ocasional» y «erróneo»— con el nacionalsocialismo. Por lo demás, adujo en su defensa que prestó su apoyo a los nazis convencido de que únicamente ellos serían capaces de limar las diferencias sociales existentes en Alemania, «a raíz de la implantación de un nuevo sentimiento de comunidad nacional». Asimismo, consideró imprescindible oponer resistencia a la amenaza del comunismo. Con todo, desde mediados de los años treinta se había decepcionado con el régimen y comenzó a ejercer resistencia, principalmente, por medio de sus lecciones sobre Nietzsche, impartidas hasta los años de la guerra. Este parecer, que las lecciones sobre Nietzsche constituyen la resistencia de Heidegger al nazismo, se mantiene actualmente por algunos estudiosos. Cabe albergar serias dudas

al respecto.

Por lo visto, lo que indignó sobremanera a Lampe, el miembro de la comisión que más reacio se mostraba a «rehabilitar» a Heidegger, fue advertir la ausencia de cualquier sentimiento de culpa o arrepentimiento en el autor de *Ser y tiempo*. Efectivamente, el filósofo no se sentía culpable ni se arrepentía de nada: su compromiso con el nazismo fue tan sólo por corto tiempo y desde un plano «metafísico», pues en el movimiento liderado por Hitler únicamente observó la posibilidad del advenimiento de una «revolución metafísica» para Alemania, y no otra cosa47.

En agosto de 1945, la comisión dictó una primera condena contra Heidegger, calificada de «excesivamente suave» por quienes, como Lampe, clamaban por un castigo ejemplar para el filósofo. La sentencia consideraba que Heidegger había servido a la revolución nacionalsocialista por poco tiempo pero que después de 1934 había dejado de ser nazi. Se proponía la jubilación anticipada del catedrático sin que ello significase la privación de su empleo: podría seguir impartiendo lecciones. Contra este veredicto tan pusilánime reaccionó el senado de la Universidad de Friburgo, pronunciándose por una revisión de todo el proceso, lo que efectivamente se hizo.

Fue el propio Heidegger, desesperado ya de obtener credibilidad frente a una comisión que esta segunda vez debía ser más dura con él, quien propuso que se pidiera a Jaspers un informe acerca de su persona, su credo político y demás actividades durante el rectorado. La comisión accedió y, a través de uno de sus miembros, solicitó al catedrático de Heidelberg que manifestase su opinión en el «caso Heidegger». El «informe» que Karl Jaspers elaboró acerca de su colega y antiguo amigo, a quien no había vuelto a ver ni a escribir desde 1933, fue, contra todo pronóstico por parte de Heidegger, un lastre y trajo nefastas consecuencias en el nuevo veredicto de la comisión.

Hugo Ott reproduce íntegramente el informe de Jaspers, elaborado durante la Navidad de 1945 y desconocido para el público antes de la aparición de su esclarecedor libro48. En resumidas cuentas, Jaspers calificó el pasado político de Heidegger con dureza; sobre todo, expresó su indignación por haber conocido manifestaciones antisemitas por parte del filósofo, quien en la década de los años veinte no se había mostrado contrario a los judíos, pero sí en los años treinta, acaso

dejándose influir demasiado por las circunstancias reinantes, época en que mostró indicios de claro antisemitismo. Jaspers citaba el caso Baumgarten, ya mencionado más arriba; sobre todo subrayaba la palabras de Heidegger, que el propio Jaspers conocía de fuentes fiables, en las que se aludía al pasado «liberal democrático» de Baumgarten así como a su amistad con «el judío Frankel», catedrático de filología excluido de la universidad de Friburgo en 1933 a pesar sin embargo, del informe positivo de Heidegger, hecho al que no aludía Jaspers. Por otra parte, éste mencionaba también, a modo de contrapeso, que sabía que Heidegger facilitó las cosas para que su ayudante, el doctor Brock, asimismo judío, emigrase a Inglaterra y pudiese conseguir allí una beca que le permitiese subsistir.

Es de suponer que Jaspers quisiera ser lo más objetivo posible, a pesar de que él mismo había sido víctima de la indiferencia y el olvido de Heidegger durante los años del nazismo. El médico-filósofo cayó en desgracia frente al régimen hitleriano muy pronto; entre otros motivos, a parte de su abierta disidencia, por hallarse casado con una mujer judía. En 1937 se le prohibió ejercer la docencia así como publicar cualquier tipo de trabajo. Durante los años de terror, tanto su esposa como él temieron la posibilidad de ser deportados en cualquier momento, por lo que siempre llevaban consigo cápsulas de veneno a fin de ingerirlas si llegaba dicha circunstancia. Heidegger suspendió todo contacto con los Jaspers en 1937. Nunca se interesó por la suerte del matrimonio, del que había sido feliz invitado en varias ocasiones, en su casa de Heidelberg.

Jaspers actuó, pues, con ecuanimidad en su intento de mantenerse fiel a la verdad, tratando de ser coherente con su manera de pensar respecto a los alemanes que secundaron el nacionalsocialismo y a la expiación de sus culpas. En el mismo informe, refiriéndose al pensamiento de Heidegger, el catedrático de Heidelberg afirmaba: «Heidegger es una notable potencia, pero no por mor del contenido de una concepción filosófica del mundo, sino en el manejo de las herramientas especulativas. Posee un órgano filosófico cuyas percepciones son interesantes aunque, a mi entender, es absolutamente acrítico y se halla muy alejado de la verdadera ciencia. A menudo parece vincular la solemnidad de un nihilismo con la mistagogia de un mago». Y añadía: «En nuestra situación actual hay que tratar con enorme responsabilidad la educación de la juventud. […] La manera de pensar de

Heidegger, que según su esencia me parece carente de libertad, dictatorial y que adolece de falta de comunicación, sería hoy, en su efecto formativo, funesta». Por lo demás, concluía Jaspers, «tanto la forma de expresarse de Heidegger como sus acciones poseen cierto parentesco con otras figuras del nacionalsocialismo que hacen más comprensible su error. Heidegger, Bäumler y Carl Schmitt, a pesar de lo distintos que son entre sí, pretendieron situarse a la cabeza espiritual del movimiento nacionalsocialista. Y algo lograron: dotar de mala reputación a la filosofía alemana».

El informe de Jaspers abogaba en definitiva por que se le retirara a Heidegger la *venia legendi* durante algunos años y se le concediera una pensión de jubilación; como aducía precisamente lo que algunos miembros influyentes de la comisión querían oír, el senado de la universidad y hasta las autoridades del protectorado francés hallaron en dicho informe una sólida base para dictar sentencia contra Heidegger, cuya adhesión al nacionalsocialismo quedaba sobradamente probada.

Sabemos, asimismo por Ott, que Heidegger recurrió a un poderoso paisano suyo de Meßkirch, al cual también había dejado de frecuentar hacía años, con el propósito de que intercediera por él ante las autoridades universitarias; se trataba del arzobispo Conrad Gröber. El filósofo lo visitó en dos ocasiones y aquél encontró harto «constructivo» el comportamiento del solicitante, quien, además, había vertido «lágrimas de arrepentimiento». Gröber confiaba en que Heidegger regresase al seno del catolicismo; intercedió por él ante la comisión, elevando un informe positivo.

Finalmente, el gobierno francés de ocupación y el senado de la Universidad de Friburgo, cifrándose en los informes de la comisión depuradora, dictaron sentencia en marzo de 1947: a Heidegger se le prohibía ejercer la docencia; además, al término de ese mismo año, dejaría de recibir su sueldo. Poco después, en lo que a esto último se refería, el gobierno militar autorizó que el ex profesor percibiera una pensión en concepto de jubilación; lo peor es que con el veredicto, Heidegger quedaba excluido de la universidad y aparecía ante el mundo como lo que había sido: un antiguo nazi.

En 1950, el 8 de abril, Heidegger escribía a Jaspers una carta plagada de excusas debido a su silencio para con aquél; entre otras cosas, le comunicaba además que aún no entendía por qué tras la guerra, la

comisión depuradora lo había atacado a él, Heidegger, con semejante dureza, ya que como rector se había atrevido a ejercer una enorme resistencia contra el régimen. Es más, añadía, incluso debido a tal resistencia había sido hasta «espiado» por las SS, y su nombre anotado en una lista negra de personas *non gratas*. Un espía camuflado de estudiante que asistía a sus clases y que se arrepintió de su cometido le habría confesado al filósofo que su única misión era testificar sobre sus lecciones49.

Rehabilitación

A pesar del veredicto de la comisión depuradora, Heidegger contaba con un extenso público que lo admiraba y en el gremio de los profesores muchos eran simpatizantes y aliados suyos. Por lo demás, le quedaba la posibilidad de seguir publicando, pues hasta ahí no llegaba la prohibición de enseñar. Por esa época, hacía ya meses que había comenzado a crecer la fama de Heidegger en el extranjero, sobre todo en Francia, donde se lo tenía por el principal inspirador de la filosofía de moda: el existencialismo, liderada entonces por Jean Paul Sartre.

Francia fue el primer país que franqueó la entrada a Heidegger. En 1946, lo invitaron a colaborar en la prestigiosa revista francesa *Revue Fontaine* y se le solicitaron numerosos permisos para traducir al francés obras suyas. Karl Löwith publicó en la recién fundada *Temps moderns* un artículo acerca de las «*implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*»; el ex alumno judío, aunque sin soslayar la crítica, trataba la filosofía y la figura de su antiguo profesor con sumo respeto y admiración. También visitantes franceses peregrinaron hasta Todtnauberg a fin de conocer personalmente a Heidegger. En 1946, lo había visitado el filósofo Jean Beaufret, con quien Heidegger trabó especial amistad y al que le dirigió la *Carta sobre el «Humanismo»*, obra que data de ese mismo año y que hoy se considera crucial, un hito en el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Así pues, la retirada de la *venia legendi* alcanzó a Heidegger justo cuando éste comenzaba a gozar de fama internacional.

El llamado período de «desnazificación» durante el cual el ex rector no pudo impartir clases, duró hasta 1949; hasta entonces, Heidegger tuvo que someterse a difíciles pruebas personales tales como

la lucha por salvar su biblioteca de la incautación, lo cual consiguió al fin; y asimismo tuvo que colaborar con trabajo físico en la retirada de escombros y soportar que su vivienda fuese ocupada por refugiados sin hogar. Después de todo esto, comenzó poco a poco lo que Nolte denomina el «retorno a medias» a la universidad.

La prohibición de impartir clases le fue levantada a Heidegger en gran parte a instancias de Jaspers, quien por aquel entonces reanudó una tímida correspondencia con el filósofo del ser en un intento de restablecer una relación que, si en tiempos de Marburgo fue algo parecido a la amistad, siempre sería bastante desigual: también Jaspers tuvo que sufrir desprecios y humillaciones por parte de Heidegger; sobre todo, se comentaba como un secreto a voces que el antiguo rector de Friburgo dejó de frecuentar al matrimonio Jaspers a causa de que la esposa del autor de *Los grandes filósofos* era judía, y Jaspers lo sabía.

En 1949, Karl Jaspers escribió al entonces rector de la Universidad de Friburgo, Gerd Tellenbach, acerca de Heidegger: «El señor catedrático Martin Heidegger, por sus contribuciones filosóficas, es reconocido en el mundo entero como uno de los filósofos más significativos de la actualidad. En Alemania no hay nadie que lo supere. Su filosofar, casi oculto, impregnado de empatía con las preguntas más profundas, pero que en sus escritos sólo puede descubrirse de manera indirecta, lo convierte hoy, en un mundo filosóficamente pobre, acaso en una figura singular»50.

El proceso de «desnazificación» terminó sentenciando que Heidegger había sido «simpatizante del nazismo», lo cual se sancionó únicamente con la prohibición de enseñar. Como «simpatizante» era distinto de «colaborador», pronto empezó a sopesarse la posibilidad de rehabilitarlo como docente, sobre todo porque corrían unos tiempos en que los antiguos simpatizantes del nazismo y no sólo éstos eran rápidamente «rehabilitados» en aquella Alemania necesitada de fuerzas vivas que ayudasen a su reconstrucción. El interés de Jaspers aceleró el proceso y, finalmente, el claustro de la Universidad de Friburgo, si bien sólo por escasa mayoría, acabó permitiendo que Heidegger volviese a impartir sus lecciones en la universidad.

En realidad, su figura nunca fue estigmatizada en Friburgo; ya comentamos que varios profesores simpatizaban con el antiguo rector, e incluso hubo algunos como los docentes Hommes y Reiner que

impartieron seminarios sobre la *Carta sobre el «Humanismo»* o sobre «Husserl, Scheler y Heidegger». También Eugen Fink, en sus seminarios acerca de Nietzsche o en los de Heráclito, se refería constantemente al autor de *Ser y tiempo*; asimismo solía hacerlo el teólogo Bernhard Welte en sus lecciones sobre «La muerte como fenómeno religioso» o el jurista Erik Wolf.

El interés del público y de sus antiguos colegas facilitó que Heidegger comenzase a impartir conferencias invitado por diversos organismos y de modo extraoficial y no académico desde diversos puntos del país. Tales conferencias suplían en gran medida su alejamiento de las aulas universitarias, dado su éxito de público y la publicidad que suponían para el filósofo. El mencionado año de 1949 Heidegger pronunció en Bremen un ciclo de cuatro conferencias: «La cosa», «El engranaje», «El peligro», «El viraje». En 1950 dictó otra serie en el sanatorio de Bühlerhöhe, así como en la Academia Bávara de Bellas Artes, cosechando una enorme audiencia. Su carrera como conferenciante tuvo entonces su verdadero inicio; la celebridad del filósofo se extendería cada vez más ya hasta el final de su vida. En realidad, la mayor parte de los textos heideggerianos, exceptuando *Ser y tiempo*, son o se cifran en conferencias. Por fin, en 1951, Heidegger volvió a ejercer la actividad docente en el seno de la universidad, gozando de los derechos de catedrático. Así pues, en el semestre de invierno de 1951/1952, el filósofo del ser se incorporó a las aulas. A partir de entonces, volvería a renacer de sus cenizas como profesor y, sobre todo, con el ciclo titulado «¿Qué es pensar?» volvió a despertar expectación entre los numerosos asistentes, aunque su fama entre los estudiantes no alcanzaría ya nunca las cotas de la época anterior a la II Guerra Mundial.

La «rehabilitación» pública como profesor y filósofo de Heidegger en modo alguno corrió pareja con una rehabilitación de su pensamiento privado. Gran parte de los estudiosos sospechan que interiormente el filósofo permanecía fiel a sus propias ideas acerca del nacionalsocialismo. Pero lo que más ha llamado la atención de la crítica es que Heidegger nunca tuviese ni siquiera unas pocas palabras de censura para los crímenes cometidos por los nazis en las personas de cuantos tuvieron la desgracia de ser catalogados como «no arios» o «seres inferiores». Acerca de su insoportable frialdad moral resulta harto

significativo el testimonio de uno de sus antiguos discípulos, Herbert Marcuse, quien en 1947, escribió una carta a su ex profesor acusándolo de nazi y reprochándole su bochornoso silencio sobre los millones de asesinados en los campos de exterminio.

Marcuse escribía que, si bien un filósofo podía equivocarse en cuestiones políticas y luego reconocerlo y explicarlo públicamente, «en modo alguno le era lícito equivocarse con respecto de un régimen que había asesinado a millones de judíos sólo por ser judíos, que había impuesto el terror como norma cotidiana y que a todo aquello que hasta entonces tuvo que ver con el concepto de espíritu, libertad o verdad lo había convertido en su más sangrienta antítesis». En la misma misiva, Marcuse comunicaba a Heidegger que le enviaba un paquete con provisiones, y ello a pesar de los reproches de sus amigos que aducían que no debía ayudar a un hombre que «se identificó con un régimen que mandó a la cámara de gas a millones de personas».

Heidegger respondió el 20 de enero de 1948. En cuanto al contenido del paquete decía que, a fin de calmar los ánimos de los amigos de Marcuse, lo había repartido entre alumnos que jamás habían tenido nada que ver con el partido nacionalsocialista; respecto a los reproches de connivencia con los autores del genocidio, argumentaba algo que Ott califica como una respuesta anticipativa y típica de la denominada «disputa de los historiadores» [*Historikerstreit*], acaecida en Alemania en 1986. Como se sabe, algunos autores participantes en la mencionada polémica relativizaban los crímenes del III *Reich* comparándolos con la cantidad de víctimas provocadas por el estalinismo o con las causadas por los terribles bombardeos aliados de ciudades como Bremen o Dresde. Heidegger escribía: «Con respecto a sus reproches sobre la colaboración con un régimen que ha exterminado a millones de judíos… escriba usted en vez de "judíos" "alemanes del Este" y estos mismos reproches podrían hacérsele a uno de los aliados, con la diferencia de que todo aquello que ocurre desde 1945 es conocido por la opinión pública, mientras que el sangriento terror de los nazis fue mantenido en secreto frente al pueblo alemán»51.

Heidegger se desvió del asunto principal acusando a su vez a los soviéticos de haber cometido tantas atrocidades como los nazis; recurso hoy harto conocido para relativizar el horror y la singularidad del Holocausto. En este sentido, Heidegger jamás demostró condena alguna

al exterminio de judíos, mientras que, sin embargo, sí prosiguió durante años con las críticas a la Unión Soviética. Es notorio observar el miedo cerval que siempre tuvo a «los rusos», tal como manifestará en una carta a Hannah Arendt datada en julio de 1950: «Cuando llegue el rodillo, ignoro adónde iré a parar con mis manuscritos. Vivo no me cogerán jamás los rusos, esto es, la policía secreta del Estado soviético»52. El horror que cientos de miles de alemanes tuvieron que sufrir efectivamente en sus propias carnes debido a las criminales hordas rojas de Stalin, en modo alguno disculpa o relativiza los crímenes nazis, se trataba de dos ignominias distintas: jamás lo vio así Heidegger; ¿una coartada fácil con la que suplir su incapacidad de juicio moral?

El ex *Führer* universitario añadía que él no necesitaba distanciarse públicamente de un régimen del que ya se había distanciado en público (es decir, en sus clases) incluso durante los años del nacionalsocialismo; tampoco tenía por qué distanciarse públicamente de la matanza de millones de inocentes, pues ello sería como reconocer que él hubiese sido capaz de algún tipo de complicidad con la catástrofe. Al parecer era el orgullo lo que le impedía manifestar aversión por algo con lo que jamás se había comprometido. Con todo, el «orgullo» puede fácilmente convertirse en cómplice de sentimientos menos nobles o abominables.

Es conocida la terrible anécdota protagonizada por el antiguo alumno de Heidegger, Hans Jonas, de ascendencia judía. Éste había abandonado Alemania en 1933, declarando que únicamente regresaría a su patria como soldado de un ejército enemigo. En 1945, entró en Marburgo con las tropas de liberación americanas; visitó a su antiguo profesor Julius Ebbinghaus, un neokantiano hoy olvidado y cuyo comportamiento durante el Tercer *Reich* fue irreprochable, y luego fue también a ver a su segundo maestro: Heidegger; el encuentro frustró profundamente a Jonas, pues el filósofo ni siquiera fue capaz de manifestarle su condolencia por su madre, asesinada en Auschwitz.

El retorno del antiguo amor

En 1950, tras la rehabilitación de Heidegger, Hannah Arendt, el antiguo amor de los tiempos de Marburgo, volvió a aparecer en la vida del filósofo. Arendt, que era ya una publicista y pensadora conocida,

residía en Nueva York desde que se exiliara a Estados Unidos en 1941. Casada en segundas nupcias con el intelectual Heinrich Blücher tras haberse divorciado de Günther Stern, volvió ocasionalmente a Europa a finales de 1949 como alta comisionada de una organización consagrada a la restitución de bienes judíos. Por aquellas fechas aún no había publicado la obra que le otorgaría fama internacional, y que aparecería en Norteamérica en 1951: *The Origins of Totalitarianism* [Los orígenes del totalitarismo].

Hannah Arendt se había mostrado muy crítica con Heidegger antes de visitarlo en Friburgo el siete de febrero de 1950, después de más de veinte años sin verlo; también ella había ido recibido noticias aisladas acerca de su antiguo profesor y amante a través de sus conocidos: todos ellos coincidían en mostrarse harto indignados por la pública adhesión al nacionalsocialismo del filósofo. Todavía en una carta a Jaspers fechada en 1949, Arendt arremetía contra Heidegger y su desconcertante manera de ser: «Con respecto a Heidegger… Eso que usted llama impureza, yo lo llamaría ausencia de carácter, pero en el sentido de que él literalmente no tiene ninguno, y desde luego tampoco uno especialmente malvado»53. En aquella ocasión, Arendt se oponía a publicar en la *Neue Rundschau* —revista de Heidelberg de la que ella era coeditora-— la *Carta sobre el «Humanismo»* (Berna, 1947), de ahí que añadiese lo siguiente: «Leí la carta contra el humanismo, también muy discutible y, a menudo, ambigua, aunque sin embargo, lo primero que vuelve a estar al antiguo nivel. (He tenido ocasión de leer aquí los escritos sobre Hölderlin y esas horribles e insustanciales lecciones sobre Nietzsche). Esa vida en Todtnauberg, abominando de la civilización y escribiendo "*Sein*" con "y", es en verdad únicamente la ratonera a la que él se ha retirado porque cree, con razón, que allí sólo habrá de ver personas y peregrinos cuya admiración por él es completa; no es tan fácil subir hasta 1.200 metros de altura sólo para provocar una escena. Y si alguien lo hiciera, entonces Heidegger mentiría hasta del azul del cielo y haría lo posible por que nadie pudiese llamarlo mentiroso en su cara. Ha creído que de esta manera podría librarse del mundo por un precio ridículo, evitar todo aquello que le es incómodo y sólo dedicarse a hacer filosofía»54.

El juicio de Hannah Arendt, que parecía conocer bien a Heidegger al tacharlo de mentiroso redomado cambiaría ostentosamente tras el mencionado encuentro de ambos en Friburgo, a comienzos del año

1950. Heidegger acudió enseguida al hotel donde se hospedaba su antigua alumna apenas enterarse de que ella se encontraba en la ciudad y, a continuación, la invitó a visitarlo en su casa; ambos pudieron charlar a solas, pues Elfriede se hallaba ausente. «Hablamos por primera vez en nuestra vida», escribirá Hannah a Heinrich Blücher en referencia a aquel primer encuentro. Heidegger insistió en que al día siguiente Hannah volviera a visitarlo y conociese a Elfriede, a la que, además, había revelado la relación mantenida con su antigua alumna. Arendt se mostró reacia a semejante plan, pero finalmente aceptó. El encuentro con Elfriede fue tenso aunque al término de la visita ambas mujeres acabarían dándose un abrazo, lo que hizo concebir a Heidegger grandes esperanzas de que trabasen amistad, algo que sólo se lograría a medias durante los veinticinco años siguientes en que el filósofo y Hannah Arendt seguirían tratándose, si bien de forma harto ocasional y con largos intervalos de silencio.

Es sumamente revelador el pasaje de una carta de Arendt a Blücher, escrita el mismo día de aquel encuentro «a tres», el 8 de febrero de 1950: «Esta mañana temprano tuvo lugar, además, una confrontación con su mujer; evidentemente ésta le hace la vida imposible desde hace veinticinco años, o desde que de alguna manera se las ingenió para sonsacarle la verdad. Y él, que siempre miente notoriamente y por doquier allí donde puede, por lo visto y según se dijo en nuestra maldita conversación entre los tres, nunca negó a lo largo de esos veinticinco años que la nuestra había sido antaño la pasión de su vida. La mujer, me temo, estará dispuesta de por vida a ahogar a todos los judíos. Por desgracia, es tonta de remate»55. A partir de su encuentro en Friburgo con el filósofo, Hannah Arendt retomaría la relación con su ex amante con enorme cariño y entrega, máxime cuando aun sabiendo como era Heidegger —carácter voluble, mentiroso—, comenzaba a pensar que acaso gran parte de la culpa de sus errores se debiera a la influencia de Elfriede. Es curioso cómo después de haber considerado a Heidegger «un asesino potencial», según notificó a Jaspers56, indignada por el hecho «injustificable» de que, en tanto que rector, hubiese firmado las leyes raciales que prohibían, por ejemplo, la entrada del anciano Husserl en el Seminario de Filosofía, pasase a considerarlo de nuevo también desde el punto de vista intelectual «un gran filósofo». Qué duda cabe de que en aquel asunto fueron los sentimientos más poderosos que su indiscutible

inteligencia.

Heidegger, por su parte, se mostró encantado con el giro que daban las circunstancias; creyó haber reconciliado a ambas mujeres y las cartas que escribía a Hannah rebosaban cierta alegría; sobre todo, había encontrado una interlocutora adecuada a quien comunicar sus nuevos avances filosóficos.

La antigua alumna volvería a Europa en 1952, y de nuevo visitaría a Heidegger (el 19 de mayo), con quien también departiría a solas durante varias horas, en las que comentaron algunos pasajes de las lecciones que él estaba preparando bajo el título «¿Qué significa pensar?». Pero, en esta visita, Arendt mantendría una verdadera «confrontación» con Elfriede en un momento en que Heidegger se hallaba ausente. He aquí el comentario a Blücher: «La mujer está medio loca de celos, que han aumentado durante todos estos años en los que ha estado esperando que él me olvidase definitivamente. De ello me percaté en una escena medio antisemita acaecida en ausencia del marido. En general, las convicciones políticas de la dama, a pesar de todas las experiencias desagradables, permanecen inalterables (ya llevaré o te enviaré su periódico favorito, el más abominable libelo que he leído hasta ahora en Alemania) y se hallan impregnadas de una estupidez tan retorcida, malvada y cargada de resentimiento que puede entenderse con facilidad todo lo que sucede contra él [Heidegger]… En definitiva, la cosa quedó en que acabé por hacerle a él una escena en toda regla y desde entonces las cosas han ido mucho mejor»57.

Tras esta segunda visita a Heidegger, Hannah Arendt se convenció por completo de que, dada la consabida ausencia de carácter del filósofo, la perfidia de su esposa habría sido la causa principal de su «endemoniamiento ocasional». Para la gran politóloga, el matrimonio Heidegger sería un claro ejemplo de la alianza entre «chusma y elite»; y el filósofo era la víctima de la vulgaridad de pensamiento de su esposa. Así pues, la ex alumna acabó por justificar a su antiguo profesor. Su opinión ha merecido crédito hasta hoy, pero adolece de parcialidad. Así pues, una vez hallada la causa y acallada la propia conciencia con las razones que exculpaban a Heidegger de su adhesión al nazismo, Arendt se mostró dispuesta a ayudarlo en todos los frentes, tanto materialmente, enviándole paquetes de comida americana a Friburgo y también libros, como expandiendo su obra en los Estados Unidos, una obra que Arendt

saludaba como «genial» y que, sin embargo, era tan excesivamente contraria a la que ella misma elaboraba.

Este largo período de la relación entre Heidegger y Arendt atravesó por varias etapas en cuya descripción no entraremos; baste decir que la recuperada amistad sufrió numerosos altibajos. Por ejemplo, ni en 1955 ni en 1960, dos ocasiones en las que Arendt regresó a Europa con el propósito de presentar sus libros *Los orígenes del totalitarismo* y *Vita activa* respectivamente, aquélla no visitaría a Heidegger. Convertida en una auténtica «*diva* intelectual» tanto en Norteamérica como en Europa, el filósofo parecía sentirse celoso de su antigua amante; ésta, un poco por humildad y un mucho por miedo a molestarlo, debía casi ocultarle sus éxitos, y hasta comportarse más o menos como si nunca hubiese escrito una línea.

De nuevo en 1961 se instalará un silencio de cinco años entre Arendt y Heidegger, hasta que, en 1966, el filósofo le escribiera de nuevo a fin de reanudar su amistad, que durará ya sin interrupción hasta 1975, año en que Hannah Arendt murió inesperadamente, a consecuencia de un infarto, el 4 de diciembre, en Nueva York. Desde el año 1967, en que ella volvió a visitar a Heidegger, no dejará de hacerlo con regularidad hasta 1975. Con la edad, se habían calmado los ánimos por parte de Elfriede, quien a la larga se percató de las ventajas que suponía disponer de una amiga en Estados Unidos. Gracias a la intervención de Hannah, los trabajos de Heidegger se conocían más allá del océano, pues se encargaba personalmente de buscar los mejores traductores, así como de conseguir los contratos más ventajosos con las editoriales. Por si fuera poco, organizaba seminarios y conferencias en los que el nombre de Heidegger se mencionaba con prodigalidad; pero, sobre todo, hizo cuanto pudo por limpiar el nombre del célebre filósofo de la mancha que suponía su pasado nazi. Es indudable que sólo merced a la intercesión de Hannah Arendt, quien siempre permaneció vinculada afectivamente a aquella intensa relación sentimental de juventud —y que se dejó obnubilar de nuevo por su ex profesor, según Elzbieta Ettinger—, la fama del filósofo se extendió por Estados Unidos y el mundo de habla inglesa. De no haber sido por semejante intercesión, Heidegger y su pensamiento hubiesen pasado completamente desapercibidos en aquellas latitudes.

Los últimos años

En el semestre de invierno de 1955/1956, concluidas sus lecciones sobre «La proposición sobre el fundamento» [*Der Satz von Grund*] en la Universidad, Heidegger se alejó de la enseñanza dejando de impartir clases de forma regular. Desde entonces sólo organizaría seminarios aislados y pronunciaría conferencias que le depararían éxitos rotundos tanto como enemistades profundas. Admirado por muchos y rechazado por otros —por ejemplo, en el ayuntamiento de Munich, Heidegger fue amonestado por un miembro del partido en el gobierno por atreverse a pronunciar una conferencia en la Academia Bávara de Bellas Artes, habiendo sido alguien que había «contribuido al advenimiento del nazismo»—, el filósofo prosiguió cultivando una obra que ya consideraba un legado para la Humanidad. Recompuso apuntes y recuperó textos antiguos, que readaptó como conferencias o artículos: todo lo que publicaba tenía eco entre los eruditos que, bien abominaban de ello o bien lo acogían como si de maná filosófico se tratara.

En 1950, apareció *Caminos del bosque* [*Holzwege*] con trabajos de los años 1936/1946. De la época comprendida entre 1951 a 1961, extraordinariamente productiva, datan textos considerados hoy fundamentales, en su mayor parte breves tratados o conferencias tales como «Poéticamente vive el hombre» [*…dichterisch wohnet der Mesch…*], «La pregunta por la técnica» [*Die Frage nach der Teknik*], «¿Qué significa pensar?» [*Was heißt Denken?*], todos ellos recopilados en el volumen *Conferencias y ensayos* [*Vorträge und Aufsätze*], editado en 1954. Asimismo, aparecieron otros textos clave «¿Qué es eso -—la filosofía?» [*Was ist das —die Philosophie?*], «Identidad y diferencia» [*Identität und Differenz*], «Serenidad» [*Gelassenheit*], «De camino al habla» [*Unterwegs zur Sprache*]… Y en 1961, los dos gruesos volúmenes titulados *Nietzsche I y II*.

En 1962, Heidegger viajó a Grecia; viaje-regalo de su esposa. Anteriormente, en 1955, había tenido la oportunidad de visitar aquel anhelado país pero fue incapaz de hacerlo, al igual que como ocurrió en otra nueva ocasión, cinco años después; al parecer, Heidegger declaraba que «podía explicar algunas cosas sobre “Grecia” sin verla». Al fin pareció hallarse preparado para emprender el viaje. Los apuntes tomados en la mítica Arcadia, harto insulsos y sin aportaciones de valor, darían

pie al texto *Estancias*. Heidegger regresaría a Grecia tres veces más, en 1964, 1966 y 1967; pero los viajes serían simples visitas turísticas, sin nada novedoso que aportar a la reflexión filosófica. También por esta época el filósofo del ser descubrirá la Provenza francesa gracias a su amistad con el poeta galo René Char, quien lo invitó varias veces a su casa en la hermosa región. En 1966, junto a Jean Beaufret, se iniciaron los seminarios privados de Le Thor. Heidegger se explayaba frente a un grupo de personas escogidas en medio de un marco de gran intimidad y silencio campestre. ¿Se trataba, acaso, de una remembranza de sus queridos campamentos para jóvenes de la época hitleriana? En Le Thor, los asistentes discutían sobre Heráclito al socaire del canto de las cigarras; a veces, también se discutía acerca de una proposición tan trascendental como ésta de Hegel: «Una media rota es mejor que una recosida, lo que no sucede con la conciencia de sí»58.

En la segunda mitad de los años sesenta se organizaron los seminarios de Zollikon, en casa del psicoanalista Medard Boss, donde participaban principalmente médicos y psiquiatras, colegas del célebre anfitrión, quien impartía clases en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich. La concepción del hombre que podía extraerse de *Ser y tiempo* servía a muchos de estos psiquiatras para abordar la naturaleza humana e incluso las enfermedades mentales, en el sentido de que éstas suponen en general una distorsión de la relación del *Dasein* —el «ser aquí»— con el mundo y las posibilidades de elección.

En los años en que triunfaba en Europa la jerga de la *Dialéctica negativa*, orquestada por Theodor W. Adorno (en palabras de Hannah Arendt, «uno de los hombres más repugnantes que conozco») y sus seguidores de tendencia marxista de la «Escuela de Fráncfort» se erigían en los únicos críticos sociales «garantizados», Heidegger, nada afín a la mencionada escuela, se constituyó en una especie de «taoísta suabo». Cada vez más alejado del mundo y sus conflictos, se distanciaba también, tal como siempre lo estuvo, de cualquier tipo de ética práctica. Pretendía continuar profesando la metafísica pura y el filosofar a secas; creía que sólo a través del ejercicio silencioso del pensamiento el hombre retornaría al ser y de ese modo desaparecerían poco menos que los grandes problemas del mundo, provenientes de la tecnologización abrumadora, de la materialización absurda que había anulado al sujeto pensante y autónomo a favor del sujeto colectivizado y carente de

identidad. Crítica similar, por cierto, a la profesada por tantos filósofos de la época.

El 7 de febrero de 1966 apareció en el influyente semanario alemán *Der Spiegel* un artículo titulado: «Heidegger. Medianoche de una noche del mundo», en el que se arremetía contra el pasado nazi del filósofo y se afirmaba categóricamente que el antiguo rector prohibió la entrada a Husserl en la universidad sólo por el hecho de ser judío, así como que había roto su amistad con Jaspers a causa de la esposa de éste, judía también. Los amigos de Heidegger le instaron a defenderse de semejantes acusaciones, pero éste no accedió; sólo debido a la fuerza de las reiteradas presiones se mostró dispuesto a conceder una entrevista al citado semanario, aunque con la condición de que dicha entrevista sólo debía publicarse después de su muerte. *Der Spiegel* aceptó la condición y la entrevista se realizó en Friburgo, en casa de Heidegger, el 23 de septiembre de 1966. Vería la luz diez años más tarde, en 1976, apenas fallecido el filósofo.

Bajo el título «Sólo un dios puede salvarnos», la esperada entrevista supuso una clara decepción para cuantos creían que Heidegger se expresaría novedosamente acerca de su relación con el nacionalsocialismo. El autor de *Ser y tiempo* afirmaba que él simpatizó con los nazis durante un tiempo muy breve y únicamente en virtud de una forma propia de entender la «resistencia» al régimen (esto es, él había sido un «resistente»). Aparte de esto, Heidegger tampoco aparecía frente a la opinión pública representando el papel de «demócrata purificado», tal como sí hicieron otras muchas personas en la Alemania de posguerra; de este modo quedaba claro para la posteridad que no creía en la democracia, pues tampoco ella entraba en un diálogo productivo con la técnica, que domina el mundo; también la democracia deja indefenso al hombre frente a aquélla.

Como ya hemos comentado, a Heidegger se le reprochó reiteradamente y se le reprochará siempre que nunca se manifestara pública y claramente acerca de los crímenes cometidos por los nazis y simbolizados genéricamente en la temible palabra «Auschwitz». Ni siquiera el poeta Paul Celan (1920-1970), de origen judío, cuyos padres habían muerto en un campo de exterminio, y admirador de *Ser y tiempo*, quien acabó por conocer a Heidegger y lo visitó en Todtnauberg, consiguió «una palabra que adviene// de alguien que piensa, // en el

corazón», como rezan los versos que escribió tras la visita a la cabaña. Ni siquiera en aquella ocasión aportó el filósofo la anhelada «palabra». Pues bien, tampoco aclaró nada al respecto en *Der Spiegel*.

Exégetas de Heidegger sostienen que en sus reflexiones filosóficas sobre la técnica ya habría esbozado su crítica explícita a los crímenes de Auschwitz: tal monstruosidad sólo habría sido posible, según el filósofo, en la era donde domina absolutamente el ente tecnificado, donde ya no habita el ser; se trataría de un crimen típico de la modernidad… El célebre comentario, el único relativo al Holocausto que se conoce de Heidegger rezaba: «La agricultura es ahora industria motorizada de la alimentación, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres y cámaras de gas», palabras pronunciadas en Bremen durante las conferencias que impartió en 1949. La desafortunada comparación remitía a que, en definitiva, en un mundo sin alma, donde solamente reina el olvido del ser, donde la uniformización técnica lima las diferencias, poco importa ya planificar la producción agrícola o la muerte de millones de seres. Adorno y, más adelante, Günther Anders se hallarían en una misma estela crítica; sin embargo, fueron más elocuentes —no hubo que interpretarlos— y siempre dejaron muy claro que es el individuo el responsable de las catástrofes que origina, el individuo que deja de reflexionar y pierde la guía de la eticidad. Sea como fuere, nunca hubo una manifestación expresa y detallada de Heidegger al respecto: su hermetismo en este caso es signo de pura negligencia moral. Tal parquedad defraudó a cuantos habían esperado algo más de aquel «maestro de Alemania».

Los últimos años de la vida de Heidegger transcurrieron en paz y armonía, máxime cuando gozaba de un enorme prestigio internacional. Gracias a las gestiones y consejos de Hannah Arendt, el matrimonio Heidegger obtuvo una cuantiosa suma por la venta del manuscrito de *Ser y tiempo* al *Schiller-Literaturarchiv* de Marbach con la que pudieron realizar varias mejoras en su casa de Friburgo, lo cual aumentó en gran medida la comodidad de ambos ancianos. Los Heidegger recibían innumerables visitas de admiradores y discípulos de todo el mundo… Al filósofo del ser le sucedió, en cierto modo, lo mismo que al cascarrabias de Schopenhauer en la etapa postrera de su existencia, que llegó a parecerse a un gurú de sabiduría ante el que ansiaban postrarse sus acólitos.

Durante los últimos años de su vida, Heidegger se preocupó ante todo de lo que habría de constituir una monumental edición de sus obras completas (textos publicados y la recopilación de todas sus lecciones y conferencias), a la que él hubiera preferido denominar, jugando con la afinidad gráfica del vocablo alemán, «caminos» (*Wegen*) y no «obras» (*Werke*). Su hermano Fritz y su hijo Hermann serían los encargados de ayudarlo en tan ingente tarea. La preparación de tal empresa requería todo su tiempo y hasta 1975 no vio la luz el primer volumen de los casi cien que han ido apareciendo hasta hoy.

Martin Heidegger murió la mañana del 26 de mayo de 1976 en su casa de Friburgo, sin ningún sufrimiento; fue enterrado en el cementerio de Meßkirch el día 28. Él mismo quiso que se le inhumase en tierra sagrada y en la localidad donde nació. En 1959, las autoridades de la pequeña población lo habían nombrado «Ciudadano de honor».

1 Arendt, Hannah: «Martin Heidegger octogenario». En: *Revista de Occidente* nº 187, p. 99.

2 Ott, Hugo: *Martin* Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie,* [Ott] p. 50. Para la referencia completa de las obras citadas a pie de página, así como para las ediciones españolas de éstas —cuando las haya— véase el apartado «Bibliografía» al final del presente libro.

3 Safranski, Rüdiger: *Martin Heidegger. Un maestro de alemania*, p. 34.

4 *Ibidem*, p. 44.

5 En *Denkerfahrungen*, 3.

6 Heidegger, Martin:: «Mein Weg in die Phänomenologie», en: *Zur Sache des Denkens*, p. 82. El volumen ha aparecido en España con el título: *Tiempo y ser*; el texto citado se halla en la p. 95.

7 Nolte, Ernst: *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, p.51.

8 Ott, p. 85.

9 «Mein Weg in die Phänomenologie», p 85-86. ; *Tiempo y ser*, p. 99. Los dos fragmentos que citamos a continuación siguen inmediatamente después del citado en primer lugar.

10 Ott, p. 123.

11 Weischedel, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe*. Dtv, Múnich, 1977, p. 274.

12 Safranski, p. 118.

13 Jaspers, Karl: *Notizen zu Martin Heidegger*, pp. 50-51.

14 «Martin Heidegger octogenario», para todas las citas, pp. 96-97.

15 Gadamer, Hans Georg: *Mis años de aprendizaje*, p.249.

16 *Ibidem*, pp. 252-253.

17 *Ibidem*, pp. 250-251.

18 Löwith, Karl: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, pp.65-67.

19 Heidegger-Arendt, *Briefe*, 27.II.25.

20 «Martin Heidegger octogenario» pp. 93-94.

21 Nolte, Ernst: *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, p.96.

22 *Ibidem*, p. 108.

23 *Ibidem*, p. 109.

24 Günter Gaus: «Entrevista con Hannah Arendt: "¿Qué queda? Queda la lengua materna"», Traducción de Agustín Serrano de Haro en: *Revista de Occidente*, nº 220. P.95.

25 *Ibidem*, p. 96.

26 Safranski, p. 272.

27 *Ibidem*, p. 275.

28 *El rectorado, 1933-1934*, traducción de Ramón Rodríguez, en Tecnos.

29 Citado por Safranski, p. 286.

30 *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 13.

31 *Ibidem*, p. 18.

32 Safranski, p. 294.

33 Este texto ha sido traducido y editado por Julio Quesada, en: *Er, Revista de Filosofía* nº29 , III/ 2000, monográfico: «Martin Heidegger, hoy», pp. 145-164.

34 «El estudiante alemán como trabajador», p. 153.

35 *Logik. Vorlesungen Sommersemester 1934. Nachschrift einer unbekannten.* [Lógica. Lecciones del semestre de verano de 1934. Manuscrito anónimo —atribuido a Helene Weiß], pp. 16-17.

36 *Ibidem*, p. 11.

37 *Ibidem*, p. 40-41.

38 *Einführung in die Metaphysik* [EM] p. 28.

39 *Briefe*, 1932/33, pp. 68-69.

40 Safranski, p. 300.
41 Safranski, 315.
42 Heidegger: *Obras completas*, vol. 42, p. 3.
43 Löwith, Karl: : *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* , p. 79.
44 *Ibidem*.
45 *Einführung in der Metaphysik*, p. 152.
46 Ott, p. 154.
47 Safranski, p. 392.
48 Ott, pp. 315-317.
49 Heidegger/Jaspers: *Briefwechsel*, pp.201-202.
50 Safranski, 429.
51 *Ibidem*, 186.
52 *Briefe*, 27 de julio de 1950.
53 Ettinger, Elzbieta: *Hannah Arendt / Martin Heidegger. Eine Geschichte*, p. 84.
54 *Ibidem*.
55 *Ettinger*, p. 89.
56 *Ibiden*, p. 83.
57 *Ibidem*, p. 97.
58 Safranski, p. 464.

El filósofo del ser

Martin Heidegger es el filósofo moderno del ser [*das Sein*], pues todo el afán de su pensamiento se dirige a responder una sola pregunta esencial, aquélla que interroga por el ser. La filosofía occidental, bien sea como metafísica o como cualquier otra clase de ciencia particular, jamás la contestó o sólo lo hizo parcialmente. Así lo cree el pensador de la Selva Negra, quien acomete, por lo tanto, una tarea pendiente. Desde este punto de vista, poco tiene que ver su filosofar —al menos directamente— con la búsqueda de respuestas a esas tres cuestiones fundamentales formuladas por Kant y erigidas en pilares de toda reflexión filosófica: ¿Qué puedo saber? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el hombre? Heidegger inquiere únicamente acerca del ser. Sólo poseyendo una respuesta que satisficiese el interrogante esencial podría entonces plantearse lo demás.

La pregunta esencial por el ser adopta varias formulaciones dentro del edificio heideggeriano. «¿Por qué hay algo y no más bien nada?» podría ser una de las más claras. ¿Por qué hay seres humanos, Naturaleza, edificios, antes que nada? ¿Qué significa ese «hay» que aparentemente todo el mundo entiende? Todo lo que hay *es*. La ciudad es, el árbol es; es el ordenador, el lápiz y la niña que espera el autobús, pero, ¿qué es ser? Ésta y no otra constituye el objeto del preguntar filosófico por antonomasia. Todos, alguna vez o en variadas ocasiones, nos sentimos rozados por el oculto poder de esta pregunta sin llegar a comprender bien lo que nos ocurre; y lo mismo la despiertan los instantes de júbilo como el tedio o la desesperación; por eso, afirmaría Heidegger, es indispensable que la pregunta adquiera todo su peso en la filosofía y que ésta se apreste a responderla con algo más que meras divagaciones.

Ahora bien, el hombre que interroga por el ser —añadirá Heidegger en su *Carta sobre el «Humanismo»*— es, a su vez, interrogado y apelado por aquél, por el ser. Y sólo porque éste —el ser— lo llama es hombre. El gran error humano fue creerse en posesión de un

saber acerca del ser: ni la metafísica, ni las ciencias ni la técnica creadas por el hombre han dado con el secreto del ser. Por lo tanto, el hombre no es lo fundamental para la filosofía, sino el ser. Y es que esa criatura humana que se cree autónoma y omnipotente se halla en perpetua relación con el ser, mas su relación es oscura. La importancia del hombre radica en que a través de él puede revelarse y mostrarse el ser; éste apela al hombre y el hombre escucha su llamada; en cualquier caso, atienda a ella o no, jamás la criatura humana se adueña del ser, si acaso, se convierte en su «pastor».

Heidegger sostiene la tesis de que la filosofía occidental y concretamente la metafísica, casi desde sus comienzos, con Platón, y hasta su final, con Nietzsche, se caracteriza por haber olvidado el ser. Tal «olvido del ser» [*Seinsvergessenheit*] revela que la metafísica lo ha desestimado, dejándolo sin pensar. Ciertamente, la metafísica se esforzó por contestar a la pregunta que interroga por el ser del ente, y trató de darle una respuesta suponiendo siempre que el ser del ente era otro ente magnificado, esto es, que el fundamento, el ser de todos los entes era otro ente; con ello, la metafísica creyó saber qué era el ser; bien Dios o la Naturaleza, bien la «cosa en sí» o el fundamento indeterminado del mundo; el caso es que la respuesta de la metafísica siempre se mantuvo dentro de sus propios límites y nunca satisfizo la pregunta por el ser sino con hipótesis metafísicas intercambiables y fácilmente sustituibles. Heidegger sostiene, en contra de todo lo pensado por la metafísica occidental, que el ser de los entes, el ser propiamente dicho, jamás será un ente ni algo determinado y cognoscible mediante un término que pretende definirlo.

Así las cosas, entonces, el ser, ¿qué es el ser? Pues el ser «es él mismo», dirá Heidegger; y el pensamiento del futuro tendrá que experimentarlo así y aprender a «decirlo». El ser no es Dios ni tampoco se trata de un fundamento del mundo. El ser está más allá de todo ente y, a su vez, se halla más cerca del hombre que cualquier otro ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina o un ángel. El ser es lo más cercano, pero lo más cercano es siempre lo que queda más lejos.

El «destino», la «fatalidad» de Occidente lo constituyó este olvido del ser. Ello ha condicionado la Historia; no es precisamente el hombre el sujeto de aquélla, sino el ser ausente, el ser que se oculta, el

ser que se resiste a que el hombre lo descubra. Ahora bien, el ser es siempre un «acontecimiento» [*Ereignis*] y como tal debe acogerlo el hombre, el cual ha de emplear su vida entera en preguntar por él y proteger la respuesta en su seno.

Lo que le queda al pensar tras el «final de la filosofía» (el «acabamiento» de la metafísica) que Heidegger anuncia y decreta es la espera de una revelación del ser; que el ser se muestre y que, en ese desocultarse, supere el nihilismo, es decir, la ausencia del ser cuyo síntoma es esa perpetua inmersión por parte del hombre en los entes, las cosas y los afanes del mundo. Así, o acontece la revelación del ser, retorna éste al pensamiento y «le habla» o, de lo contrario, la ausencia del ser y el olvido constituirán el broche que consagre la «era atómica», la era cibernética y técnica como la época donde impera «el desierto».

Pensar el ser, su ausencia y sus consecuencias será la tarea más noble y la más humana, según Heidegger. El hombre debe pensar su relación con el ser. Debe saber que el «desasimiento» con respecto de las cosas del mundo, la reflexión y un estar alerta constante a fin de recibir la llamada del ser son aún tareas por pensar y por aprender. Pero, sobre todas las cosas, el ser humano debe aprender a preguntar, incluso aunque para ello debo emplear su vida entera; preguntar y seguir preguntando por el ser: he aquí a grandes rasgos lo fundamental de las tesis de Heidegger acerca del ser y de la carencia que de él tiene el ser humano.

Las dos épocas

A la hora de aproximarse al pensamiento de Heidegger en su conjunto, suele admitirse como tesis general su división en una primera y una segunda época; se habla así, correlativamente, de un «primer» y un «segundo» Heidegger. El «primero» sería el vinculado a *Ser y tiempo* (1927), y pasa por ser más metódico que el posterior. Con todo, lo expuesto en esta obra relativamente temprana es el inicio de un proyecto filosófico cuyo desarrollo le ocuparía al filósofo el resto de su vida.

De *Ser y tiempo* se leyó principalmente el análisis del *Dasein*, entendido como una investigación fenomenológica sobre la existencia humana, y cuya influencia sería decisiva para el Existencialismo. Pero el mencionado análisis constituye únicamente un extenso fragmento de la primera parte de la obra, al que debían seguir varias partes más dedicadas

a revisar el concepto de tiempo así como diversos aspectos de la historia de la metafísica, entendida desde el punto de vista de la «destrucción» o «deconstrucción». Esta lectura unilateral contribuyó a postergar la cuestión fundamental planteada en la obra: la pregunta por el ser, el verdadero inicio, núcleo y fin de la filosofía de Heidegger.

La parte publicada de *Ser y tiempo* era tan sólo el comienzo de un plan de acción intelectual con el que se pretendía trazar una senda con objeto de alcanzar una hipotética respuesta a la cuestión del ser, que aún se veía excesivamente lejana. Por lo tanto, *Ser y tiempo* nunca constituyó un todo acabado, aunque tampoco lo será apenas ninguna otra obra de Heidegger. El filósofo del ser se veía a sí mismo como alguien que constantemente se hallaba «en camino»; por eso consideraba sus obras como mojones en ese caminar, «hitos», nunca metas ni puntos de llegada. Lo cierto es que Heidegger no dotó a *Ser y tiempo* de una «segunda parte» que completase el plan anunciado al comienzo de la obra, aunque hoy se sabe por la cantidad de inéditos que están saliendo a la luz que trabajó insistentemente en ella. Esta segunda parte «fantasma» ha creído verse más adelante expuesta en varios textos, publicados bajo el reclamo de que conformaban la continuación de la célebre obra; tal es el caso de algunas de las lecciones inmediatamente posteriores a la publicación de aquélla, como por ejemplo, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —conjunto de apuntes de 1927—, que ha visto la luz recientemente en el volumen 24 de las *Obras completas*. Sea como fuere, la «segunda parte» como tal no existe, o bien, habrá que suponer que la constituye toda la obra posterior a *Ser y tiempo*.

Que se comenzara a hablar de una primera y una segunda época en el pensamiento de Heidegger, a riesgo de romper la supuesta continuidad que *a priori* tiende a otorgársele a todo pensador, lo provocó la interpretación por parte de los estudiosos de un párrafo de la célebre *Carta sobre el «Humanismo»* (1947), la obra que vio la luz tras el silencio de Heidegger durante los años de la II Guerra Mundial. El filósofo afirmaba en dicho párrafo que en la anunciada «Tercera sección» de la primera parte de *Ser y tiempo* nunca desarrollada, y que debería rubricarse como «Tiempo y ser», habría tenido lugar «un giro que lo cambia todo»; se trataba de un «giro del pensamiento» [*Kehre des Denkens*], conocido después por los especialistas simplemente como «el giro» o «la vuelta» —a fin de mantener el femenino del término alemán

Kehre—, aunque a veces, como suele ser habitual en muchas ocasiones con otros vocablos específicamente heideggerianos, se deja sin traducir, a modo de un término más técnico y se lo denomina sencillamente «la *Kehre*».

Según Heidegger, el «giro» nada tendría que ver con el abandono de «lo esencial», es decir, con la cuestión del ser. Tan sólo habría supuesto un cambio de perspectiva a la hora de encaminarse hacia el planteamiento y, acaso también, a una lejana resolución de la pregunta por el ser. Se trataba nada más de que debía cambiarse el punto de partida. Si la tarea planteada en *Ser y tiempo* fue pensar el sentido del ser desde la comprensión humana de éste, interrogando al *Dasein* o «estar aquí» sobre el ser, como veremos más adelante, tras la publicación del exitoso fragmento, el autor descubrió que el camino iniciado conducía a un estancamiento, al fracaso, y que de lo que se trataba era de virar hacia una nueva perspectiva; ahora habría que contemplar al ser humano y, con él, a la realidad en su totalidad desde la perspectiva del ser. He aquí el presupuesto reflexionante de la célebre *Kehre*.

En su intento de avanzar en la senda trazada por tal propósito, Heidegger producirá, sobre todo tras la II Guerra Mundial, una obra en apariencia más dispersa y en modo alguno tan sistemática como lo fue *Ser y tiempo*; en realidad, la *Kehre* supuso la renuncia a cualquier sistematismo. Pero en definitiva, parece claro a pesar de las discusiones de los especialistas, que en modo alguno cabrá hablar con propiedad de «dos Heidegger» esencialmente distintos o incluso contradictorios, en el sentido en que, por ejemplo, es correcto referirse a «dos Wittgenstein», diferenciando con ello las dos posiciones filosóficas del mismo pensador antes y después de su *Tractatus*; el propio Heidegger abogó por que se considerase su trayectoria como un desarrollo unitario, algo que no es tan obvio para algunos especialistas.

PRIMERA PARTE: *SER Y TIEMPO*

Ser y tiempo

UNA parte fundamental de la filosofía de Heidegger se concentra en *Ser y tiempo*, cuya elaboración data del periodo comprendido entre los años 1920 y 1925. Karl Löwith afirmó certeramente que se trata de una obra «radical y patética, impulsada por una apasionada seriedad»1.

Se ha comparado *Ser y tiempo*, tanto por su importancia filosófica como por su extraordinaria dificultad —hay que leerla con soberana atención, con una lupa intelectual sin parangón— a la aparatosa *Suma Teológica*, de Santo Tomás de Aquino, la ampulosa *Fenomenología del espíritu*, de Hegel o, en menor grado, a la extraordinaria *Crítica de la razón pura*, de Kant. Aristóteles y su árida *Metafísica* sería acaso un ancestral hermano gemelo del filósofo de la Selva Negra, de aquel descendiente de «alamanes», enamorado de los griegos. Con todo, la farragosidad, la severa rigidez de *Ser y tiempo* oculta ideas sencillas de comprender una vez pulimentadas de su revestimiento calcáreo, aun a riesgo de caer con ello en reducciones ajenas a Heidegger, a quien tanto le gustaba, a semejanza de Heráclito, ocultar su pensamiento con palabras oscuras. La solemnidad y la seriedad del texto acusan herencia fenomenológica y persiguen dotarlo de un carácter técnico y sistemático, como si de una obra científica se tratase. El lenguaje de Heidegger, donde hasta la más mínima partícula léxica posee crucial importancia, revela un apasionado afán de precisión, la cual posee una innegable exquisitez, un atractivo que, a su manera, también puede seducir al osado lector que persevere en proseguir la lectura.

El ensayista Thomas de Quincey, divulgador de la filosofía de Kant en Inglaterra, al ser acusado por sus contemporáneos de admirar a un filósofo «ininteligible», solía defenderse respondiendo que las obras del célebre profesor de Königsberg, leídas en lengua original, eran de una claridad sorprendente; algo parecido cabría aducirse en favor de Heidegger. La filosofía de «el mago» tiene mucho de indagación filológica, de *retorsio* y extorsión de conceptos y palabras hasta límites insospechados; con Heidegger se ha dicho que el lenguaje «habla de verdad» y habla una lengua nueva; he aquí la importancia que tiene la

comprensión de los términos alemanes usados por el filósofo, ya que su pretensión es, ni más ni menos, conseguir que la lengua alemana «hable griego» —el lenguaje filosófico por antonomasia, según Heidegger—; y no el griego que conocemos a través de la posterior traducción de sus términos al latín, sino un lenguaje griego originario, donde las palabras «se expresan» en imágenes y no en conceptos. Careciendo, pues, del conocimiento de la lengua alemana, la lectura de las obras de Heidegger entraña doble o triple dificultad, o simplemente se convierte en una tarea frustrante, imposible. Huelga decir lo importante que son —como para cualquier otro autor extranjero— las buenas traducciones; mas en el caso de Heidegger topamos a menudo con lo intraducible.

La versión castellana que de *Sein und Zeit* elaboró el filósofo José Gaos (*El ser y el tiempo*, F.C.E. México, 1951) —la segunda traducción de esta obra a un idioma extranjero después de otra anterior al japonés— no ha contribuido, precisamente, a que se lea con soltura en el ámbito hispano este libro «revolucionaria» de Heidegger. En su afán de precisión, Gaos complica innecesariamente la ya intrincada terminología heideggeriana, traduciéndola a un castellano macarrónico, forzado e incluso inexistente, abusando de la paráfrasis en vez de recurrir a la simplificación y a un lenguaje más llano y más próximo al de Heidegger, quien, aunque retorcido, procura mantenerse siempre en los límites del lenguaje cotidiano. Con Gaos es difícil entender a Heidegger, a pesar de lo que sostienen sus exégetas, si bien su traducción mantiene ese clima desasosegante, intimidatorio e intenso que produce el lenguaje heideggeriano: el mismo ambiente que reinaría en una cripta carente de ventilación.

Recientemente se ha publicado en Santiago de Chile una nueva versión de *Ser y tiempo*, a cargo del profesor Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, 1997), también controvertida —según los especialistas—, sobre todo porque tiende a desautorizar conceptos ya instituidos por Gaos, asumidos pese a sus deficiencias por la tradición de comentaristas y estudiosos hispanoablantes de Heidegger2. Pero esta última traducción posee la virtud de adaptar a mejor castellano el lenguaje de Heidegger, con lo que su lectura resulta menos incómoda que la de Gaos.

Estructura de Ser y tiempo

Ya hemos indicado que *Ser y tiempo* es el fragmento de lo que tendría que haber sido una obra varias veces más extensa, pero que se quedó únicamente en un «torso», como la denominan tópicamente todos los comentaristas. Aparte de la «Introducción», Heidegger sólo dio a la imprenta dos largos apartados completos, pertenecientes a una sola de las partes de las dos que debían componer el conjunto del trabajo. Ni siquiera la «Primera parte» se hallaba completa, y ello a pesar de los doce capítulos correspondientes a cada uno de los mencionados apartados.

Grosso modo, el plan general de la obra rezaba así: tras la reveladora «Introducción», se ofrece una primera parte rubricada como «Interpretación del *estar aquí* —*Dasein*— con respecto a la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el *ser*». Esta primera parte se dividía en tres secciones o apartados: 1. «Análisis fundamental y preparatorio del *estar aquí*». 2. «*Estar aquí* y temporalidad». 3. «Tiempo y *ser*».

En cuanto a la segunda parte, llevaba por título: «Rasgos generales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad». A su vez, se dividía en tres secciones: 1.«La doctrina del esquematismo de Kant y del tiempo como preliminar del problema de la temporalidad». 2. «El fundamento ontológico del "*cogito ergo sum*" de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la "*res cogitans*"». 3. «El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como discriminante de la base fenoménica y los límites de la ontología antigua».

En 1962, treinta y cinco años después de la aparición de *Ser y tiempo*, Heidegger pronunció en la Universidad de Friburgo la conferencia «Tiempo y *ser*», incluida más adelante en su libro *Hacia el asunto del pensar* [*Zur Sache des Denkens*] (1969). El título era idéntico al de aquella «tercera sección» de la primera parte de *Sein und Zeit*, nunca escrita. Con ello, un Heidegger ya anciano parecía volver su mirada a su obra de juventud no con intención de terminar aquella primera parte inconclusa, sino a fin de declarar de nuevo y tal como hiciese en 1944 con su *Carta sobre el «Humanismo»* que «la cuestión capital» permanecía inalterable: naturalmente, el problema del ser; si

bien con la salvedad de que a esas alturas el filósofo observaba la cuestión con ojos nuevos, desde la perspectiva de ese concepto fundamental del Heidegger de la última época, el «acontecimiento», la *Ereignis*, el hecho magnífico y sobresaliente de que el ser «acontece» bien sea en su ocultamiento, bien en su manera de desocultarse.

El «único pensamiento»

«Con el nombre de "pensador" [*Denker*] —afirmaba Heidegger— denominamos nosotros a aquellos señalados entre los hombres que están destinados a pensar un único pensamiento, y éste será siempre "sobre" *el ente en su totalidad*. Cada pensador piensa sólo un *único* pensamiento […] Los escritores y los investigadores, en cambio, "tienen", a diferencia de un pensador, muchos, muchísimos pensamientos, esto es, ocurrencias, que pueden aplicar a la tan apreciada "realidad" y que únicamente serán valorados con respecto a esa capacidad de aplicación». Ahora bien, prosigue el filósofo, en torno a dicho pensamiento *único* de un pensador, de manera imprevista e inadvertida, gira el ente en el más «callado silencio»; pues los pensadores son «fundadores de aquello que nunca será perceptible en una imagen, que nunca podrá narrarse historiográficamente ni calcularse técnicamente; de aquello que, sin embargo, «domina sin necesitar el poder». [NI, 427, 384-385]3.

Los verdaderos *pensadores*, afirma Heidegger, son monotemáticos y «unilaterales», adoptando esa característica ya desde los albores de la historia del pensar, tal como se hallaría certeramente expresada en una máxima de Periandro de Corinto, uno de los célebres «Siete Sabios»; hela aquí: *meleta to pan*. Heidegger traduce la sentencia al alemán por *Nimm in die Sorge das Seiende in ganzen*: «Toma a tu cuidado el ente en su totalidad» o también: «Preocúpate del ente en su totalidad». Cuando habla de «pensadores», el filósofo de la Selva Negra se refiere, ante todo, a su admirado Nietzsche, el último gran pensador que, según la máxima de Periandro, habría «tomado al ente en su totalidad»; aunque sus palabras podrían aplicarse igualmente a los filósofos de la Antigüedad: Heráclito, Aristóteles o Platón; y en último extremo, esas mismas palabras del sabio griego se las aplicaría Heidegger con justa propiedad a sí mismo, pues su única preocupación la

constituía el ser y, con ello, ese «tomar a su cuidado la totalidad del ente»; consideraba, además, que su reflexión debía abarcar como poco la totalidad de *lo que es*.

Así pues, Heidegger se sintió como un elegido por el destino cuya única tarea en este mundo sería pensar con sumo cuidado y la mayor preocupación —esto significa *Sorge*, término fundamental heideggeriano— el «único pensamiento», éste que al interrogar por la totalidad adoptó la forma de la pregunta «¿Qué es el *ser*?», o del mismo modo esa otra formulación: «¿Cómo es que hay algo y no más bien nada?». Ser capaz de plantear tales preguntas otorgaba a quien las formulara un «poder» sobre la realidad, a semejanza de quien, poseedor de una pequeña linterna, ilumina una minúscula parcela de la noche.

Ya casi al final de su vida, en 1969 y en el contexto de un diálogo emitido por la cadena de televisión alemana ZDF, al ser interrogado acerca de cuál podría ser el pensamiento fundamental de su filosofía, Heidegger respondió: «El pensamiento fundamental de mi pensar es precisamente que el ser o, lo que es lo mismo, la *apertura* del *ser*, *necesita* al ser humano, y al contrario, que el ser humano es sólo ser humano en tanto que está en la apertura del *ser*»4.

¿Es inteligible tal «pensamiento fundamental»? Y si lo es, ¿qué pasos aventuró Heidegger para llegar a esta conclusión? Éstos comienzan, precisamente, en aquella pregunta por el ser que se revelará esencial para el inicio y el desarrollo de su pensamiento, la única y primordial, la gran pregunta que lo desata todo.

La incomprensión del sentido de la pregunta por el ser

Heidegger antepone como lema a *Ser y tiempo* un párrafo extraído de *El sofista*, de Platón: «Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis *lo que es to on —seiend*, en alemán; lo *ente*, según la traducción de Heidegger—]. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades» [*Sofista*, 244a]. Se trata de una manifestación de humildad por parte de aquel que desea conocer y que afirma que desconoce qué es lo *ente* o, mejor dicho, qué se supone que se está diciendo cuando se

afirma de algo «que es».

Lo ente, *das Seiende*, es el término técnico en ontología para referirse a «lo que es»; *to on* en griego; *ens*, en latín. «Es aquello de lo que se dice que es». Conviene diferenciar muy claramente desde un principio el término «ente» del término «ser» a fin de comprender las disquisiciones de Heidegger. *Das Sein* es distinto de *das Seiende*; equivale al termino griego *einai* y al latino *esse*. Se denomina con el término ser a lo idéntico en la multiplicidad de los entes. Por ejemplo, el ser es a lo verdadero como lo ente a las verdades, que participan de lo verdadero. Así, los entes tienen en común el ser; los entes son porque tienen ser.

Lo que Heidegger se pregunta a raíz del fragmento del *Sofista* es lo siguiente: «¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra ente? O, lo que es igual, ¿sabemos qué queremos decir cuando afirmamos de algo que es? De ninguna manera. Entonces, lo mismo vale para la pregunta *por el sentido del ser*, qué sentido, qué significado tiene para nosotros decir ser. ¿Acaso estamos hoy *en un aprieto* por no entender la expresión ser? En modo alguno. Así es que, ante todo, hay que volver a despertar la comprensión del sentido de esta pregunta». [SZ, 1]5

Heidegger manifestará que «todo» su tratado *Ser y tiempo* se encaminará hacia la comprensión del sentido de dicha pregunta, esa pregunta por el ser que parece haber sido superada o, mejor dicho, que se da por supuesta, y que a nadie apremia ni aprieta. Esto, por una parte, pero hay algo más: «La interpretación del *tiempo* como el posible horizonte de la comprensión del ser» constituirá un propósito *provisional* que también deberá explicar el tratado. Así se expresa el programa entero de *Ser y tiempo*, tal como se infiere ya desde el mismo título de la obra, que revela el núcleo de la tesis de Heidegger: el ser es inseparable del tiempo. Cualquier explicación del ser ha de hacerse desde el horizonte del tiempo; «ser» es siempre algo determinado temporalmente. Todo sentido y toda comprensión de la pregunta por el ser se hallarán asimismo en el tiempo. Con ello, la cuestión principal de la obra queda desvelada. Ahora bien, parece ser que el resultado carece de valor mientras el lector y acaso Heidegger mismo desconozca el camino que se siguió hasta dar con la tesis expresada. Y tal será la tarea que el filósofo se proponga a continuación, tratará de explicar el camino andado con

absoluta precisión filosófica, pero de modo tan convincente, que resulte irrefutable.

El olvido de la pregunta por el ser

Heidegger comienza su «Introducción» a *Ser y tiempo* con una afirmación categórica: «Hoy se ha olvidado la pregunta por el ser» [SZ,2]. Y es que todo el mundo parece saber con certeza qué dice cuando se refiere al ser y, por lo tanto, considera innecesario plantearse la pregunta.

Ante todo, según Heidegger, existen tres prejuicios que impiden formular dicha pregunta. En primer lugar, se supone que «ser» es el concepto más general de los que existen; por ello, también, que se trata de un concepto vacío y que no necesita definición. A pesar de todo, fue precisamente el ser lo que buscaron los filósofos antiguos, Platón, Aristóteles y todos sus predecesores; lo buscaron como aquello que estaba oculto y que era necesario desocultar. Nada de engaños, pues, afirma Heidegger: a pesar de su generalidad, el concepto de ser continúa siendo el más desconocido y «oscuro» de cuantos existen.

El segundo prejuicio sostiene que el concepto de ser es indefinible. Si lo definiésemos, sólo lo haríamos de manera tautológica, es decir, partiendo desde lo que se pretende definir, pues se diría: *ser* es *lo que es*. Y en modo alguno puede reducirse el ser a una entidad concreta, un ente, *lo que es*. Lo único que puede inferirse de semejante definición errónea será que el ser no es un ente. Pero la indefinibilidad del ser no invalida la pregunta por el ser, sostiene Heidegger.

El tercer prejuicio argumenta que el ser «es el más comprensible de los conceptos». En todo referirse a un ente cualquiera o a uno mismo se utiliza el concepto ser, que es entendido «sin más». Todo el mundo entiende esto: «El cielo *es* azul» o «Yo *estoy* contento»; tanto como «Esto *es* un árbol». Pero dicha comprensión tan inmediata, tan diáfana, tan llana o cotidiana [*durchschnittlich*] demuestra únicamente la incomprensibilidad del concepto ser: esto es, dirá Heidegger, vivimos en medio del ámbito de la comprensión del ser, pero a la vez —según una de sus tesis más reiteradas— lo más cercano y aparentemente más claro es lo más lejano y lo más oculto; así sucede con el ser, que se trata del concepto más oculto.

En definitiva, Heidegger afirmará en las primeras páginas de *Ser y tiempo* que, como se desconoce el sentido de la pregunta por el ser tanto como el propio significado de ser, habrá «que *establecer* la pregunta por el sentido del *ser*» [SZ, 5]. ¿Cuál es el significado de ser? Tal es el «preguntar» en que radica el primer paso de la enorme investigación filosófica de Heidegger; pero, a la larga, el conjunto de su filosofía no avanzará mucho más. Anticipamos que Heidegger no llegará a una respuesta concreta a la pregunta; cualquier atisbo de respuesta será solamente una aproximación, un nuevo inicio, un comienzo. Para el filósofo del ser no había nada más hermoso ni más sagrado que el inicio, tal como ya lo proclamase Platón. En este sentido, Safranski califica a Heidegger de «experto en alargar caminos». Efectivamente, Heidegger es un maestro del meandro, de la desviación, de la pregunta acerca de la pregunta y del volver a preguntar: pocas veces se verán conclusiones claras en su andanza filosófica y, si las hay, acabarán por mostrarse aparentes, sólo se sostendrán como colgadas de un andamiaje que, casi a renglón seguido, volverá a ser desmontado.

La estructura formal de la pregunta por el ser

A vueltas con la pregunta por el sentido del ser, Heidegger sostendrá que, ante todo, será esencial saber formularla como es debido. Principalmente, se procurará que la pregunta adquiera una *transparencia* proporcional a su importancia. Merced a dicha «transparencia» podrá comprenderse la pregunta por el ser, pero, ¡ay! sólo la comprenderemos como pregunta si previamente adquirimos la «comprensión plena de qué es preguntar». Con ello, Heidegger esboza la estructura fundamental de todo preguntar [SZ, pp. 5 a 8].

«Todo preguntar es una búsqueda», afirma el filósofo; pero una búsqueda que en modo alguno es ciega, puesto que apunta ya en la dirección de lo preguntado. Así, establecer la pregunta por el ser será buscar la respuesta en la dirección de cierta comprensión del ser que ya posee la criatura humana, puesto que ésta «se mueve, habita» en el ámbito de cierta «comprensión del ser». Sin embargo, también sostiene Heidegger que en la pregunta está ya implícita la respuesta como algo que pertenece a aquélla; al preguntar por el ser la respuesta no será algo aparte de la pregunta sino el ser mismo mentado en la pregunta. Según

esta tesis, si preguntamos a una persona cuál es su nombre, el nombre de la persona preguntada se halla ya como posibilidad en la pregunta. El nombre Sócrates está ya incluido en la pregunta por cómo se llama Sócrates. Brevemente, el ser mismo por el que hay que responder se halla implícito en la pregunta por el ser.

Tras esta argumentación, enseguida Heidegger llega a una de sus primeras certezas: «No *sabemos* qué significa ser, pero cuando preguntamos "¿qué *es* ser?" nos mantenemos en una especie de precomprensión del "es", a pesar de que no podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa» [SZ, 5]. Tal precomprensión «llana y vaga» de lo que se está buscando es ya un *factum*, un hecho y una plataforma en la que sostenerse en el preguntar y, a la vez, un trampolín desde el que lanzarse.

La pregunta, además, debe ser dirigida a algo o a alguien: preguntamos a una determinada persona por su nombre en lugar de a otra de la que no queremos saber cómo se llama. ¿Y a qué o a quién habrá que dirigir la pregunta por el ser? —Obviamente, a los *entes*, responde Heidegger. Esto es, a lo que existe y *es*, a eso que, por ser, participa del «ser» y se halla *determinado* por éste. La pregunta formulada versa acerca del ser de los entes; lo «preguntado» es aquello que siendo ser no es lo mismo que ente. «El *ser* del ente no "es" un ente», afirma Heidegger. Y a continuación advierte de que responder acerca del *ser* en modo alguno tendrá que ver con «contar historias», es decir, señalar un ente o más como definición del ser; léase, por ejemplo, afirmaciones del tipo: «El ser es Dios», o el ser es cada una de las «Ideas inmutables de las cosas». Ello sería responder únicamente nombrando entes, por muy magníficos y excelsos que sean. La pregunta requiere una respuesta que nos traslade más allá del mero ente; sin embargo, el concepto de ente es harto extenso, según la especulación heideggeriana; así: «*Ent*e es todo aquello sobre lo que hablamos, de lo que opinamos, aquello con respecto de lo cual nos comportamos de una manera u otra; ente es también qué y cómo somos nosotros mismos. El *Ser* está en el "qué es" y el "es así" [*Daß und Sosein*], en la "realidad" [*Realität*], en el "tener delante" [*Vorhandenheit*], en "lo que consta", que "persiste" [*Bestand*], en la "validez" [*Geltung*], en el "estar aquí" [*Dasein*], en el "hay" [*es gibt*]». [SZ, 6].

Ahora bien, a pesar de la enorme e indeterminada multitud de

entes, sólo hay uno entre todos ellos que es apropiado como meta en la que recibir la pregunta por el ser: el hombre, el «ser humano». Sólo éste posee la capacidad suficiente como para acoger semejante pregunta y sólo éste, naturalmente, posee la posibilidad de aventurar una respuesta. La criatura humana es un *ente* que está determinado por el ser, y es consciente de ello; además, en sí mismo posee ya una precomprensión del ser, alberga en su interior el inicio del camino desde el que formular la pregunta.

En definitiva, al preguntarse por el ser en general, Heidegger se percata de que es del ente humano desde donde ha de partir la investigación acerca del ser de los entes, pues el hombre es principalmente un ente que entre sus características y sus múltiples posibilidades posee, en tanto que la más común y llamativa, la *posibilidad de ser*. Un análisis de este ente humano al que Heidegger denomina constantemente *Dasein* y nunca «hombre», será, así, lo prioritario para comenzar el avance hacia la comprensión del ser. ¿Por qué un análisis del *Dasein*? Pues, sencillamente, porque conociendo bien al sujeto al que se dirige la pregunta, será más fácil formularla con acierto; además, descubriremos también las capacidades del ente elegido, con lo cual podremos determinar si será posible obtener de él una respuesta.

El Dasein o «estar aquí»

Heidegger desdeña todo estudio antropológico lo mismo que desdeñaba toda ciencia psicológica; por ello, nunca pretendió realizar con su análisis del *Dasein* —la parte más leída de *Ser y tiempo* y la que más influencia ejerció posteriormente— algo así como una indagación acerca de qué sea el ser humano en general y cuáles son sus modos específicos de comportamiento. Ésta es una de las razones principales de que eluda el uso del concepto *Mensch* alemán, equivalente al genérico «hombre» castellano —que lo mismo sirve para designar al varón que a la mujer—, y siempre se refiera al objeto de su análisis como *Dasein*, «estar aquí». Heidegger quería, al eliminar el otro vocablo, expurgarlo de todo tipo de acepciones preconcebidas que impidiesen un acercamiento objetivo al fenómeno a tratar: el del ser que está «aquí» —en el mundo— y que puede pensar en el ser además de preguntarse por él. Así pues, el

filósofo «deconstruye» el término «hombre» hasta conducirlo prácticamente a su desaparición.

«Este ente que somos siempre nosotros mismos y que, entre sus posibilidades de ser, posee también la posibilidad [*die Seinsmöglichkeit*] del preguntar, lo conceptuamos terminológicamente como *Dasein*». Y Heidegger prosigue: «El establecimiento expreso y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige el análisis previo y la adecuada explicación de un ente (el *Dasein*) desde el punto de vista de su ser» [SZ, 7].

El término *Dasein* (infinitivo sustantivado) es de una llaneza extraordinaria en alemán, y de uso común. Significa «existencia», pero siempre la existencia presente y concreta, de un ser cualquiera, sea o no humano. Leibniz y Wolf lo usaron filosóficamente otorgándole el sentido de la palabra latina «*existentia*», designando así a lo que existe en el espacio y el tiempo, «aquí y ahora» (*hic et nunc*). El célebre profesor de metafísica y lógica, también poeta y crítico literario, Johann Cristoph Gottsched (1700-1766) fue el primer autor que usó el término en clara referencia a la existencia humana, con el sentido filosófico de «ser/estar o hallarse en el tiempo». Así: «*Mein Dasein ist umsonst, wenn Jahre, Tag und Stunden / vergebens untergehn*» [Mi existencia es inútil si años, días y horas se extinguen en vano]. Heidegger usa *Dasein* según el sentido kierkegaardiano de *existencia*, el de referirse a algo real en contraposición a lo «ideal»; aunque con dicho término designa únicamente al existente «que somos cada uno de nosotros», es decir, sólo al ser humano pero a cada ser humano concreto. Para el filósofo del ser no hay otros *Daseins*, animales o cosas y ni siquiera cabe un plural para *Dasein*; no se pregunta a todos los *Daseins* a la vez, sino sólo al *Dasein* que somos cada uno de nosotros. Cabría pensarse que cada cual se halla remitido por entero a su propio *Dasein* para formularse únicamente a sí mismo la pregunta por el ser.

El *Da* [aquí/ahí] del término *Dasein* remite a un aquí y un ahora temporales y concretos, espaciales y no ideales. En cuanto a *Sein* [ser] remite al ser [*humano*] que existe y se encuentra en el «aquí»; *Dasein* significará, pues, «el aquí del ser»; sencillamente: «aquí [*Da*] está o hay ser [*Sein*]».

Es proverbial referirse a las dificultades de la traducción castellana del término. Se han intentado varias con mayor o menor éxito;

así, «el estar», la «realidad de verdad», «el humano estar», y la que más éxito ha cosechado, la propuesta por Gaos: «ser ahí». «Ser ahí», traduciendo la partícula alemana «*da*», que invariablemente puede traducirse como «allí», «ahí» o «aquí» por ese «ahí» que parece poner fuera al *Sein* de su sitio, el mundo, «el aquí». Hay nuevas propuestas como esta de «ser/estar aquí»6, y también existe la tendencia a emplear el término *Dasein* tal cual, por la que opta el nuevo traductor chileno de *Ser y tiempo*. Pero la más llana y que consideramos acaso más exacta es la que tiende a traducir *Dasein* por el simple y llano «estar aquí»; y ello mejor que «ser aquí», ya que en castellano es erróneo decir «soy aquí» por «estoy aquí». Nos referiremos pues indistintamente a *Dasein* y «estar aquí» como sinónimos.

Estar aquí y existencia

La pregunta por el sentido del ser exige «la explicación de un *ente* (*Dasein*) desde el punto de vista de su ser», afirma Heidegger. Este ente, como ya hemos visto, es el *Dasein*, o el aquí del ser. Pero, ¿cómo es el *Dasein* desde el punto de vista de su ser? Este estar aquí se caracteriza por algo que lo diferencia de todos los demás entes: El *Dasein* no es sólo un ente que aparece entre otros entes, así, nada de compararlo con una marmota, una mariposa o una piedra; ni con un edificio o una idea, todos ellos «entes»; el *Dasein* en tanto que *ente* se halla caracterizado por una manera de ser «óntica», relativa a los entes, como «el *ente* al que en su ser le *va* este ser mismo [*in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*]». A esta constitución del estar aquí le es intrínseca que mantenga en sí una «relación de ser» [*Seinverhältniss*] con su ser. Lo cual significa que el *Dasein* se comprende a sí mismo en su ser de forma más o menos expresa. Es propio de este ente que, con su ser y por su ser, este ser se le abra a él mismo. Ahora bien, *la comprensión del ser por parte del estar aquí es ella misma una determinación del Dasein*; lo cual implica que la marca óntica del *Dasein* radica en que *es* ontológico». [SZ,12]. Ese adjetivo «ontológico» se refiere ya no a lo óntico o relativo al ente, sino a lo relativo al ser. Así, «ontología» remite al estudio o tratado del ser, según la antigua acepción escolástica.

Lo que parece ocultarse detrás del desconcertante trabalenguas es más sencillo: el estar aquí posee la capacidad distintiva (óntica) de

comprender su ser, y desde este punto de vista es «ontológico», en el sentido de que al preguntar acerca del ser —aunque sea del propio ser— trasciende lo meramente ente y remite a una pregunta por el ser que se sitúa ya en un punto de vista universal, «ontológico».

Con la caracterización del estar aquí como óntico y ontológico, Heidegger ha establecido plenamente su preeminencia como ente al que hay que preguntar acerca del ser. Pero aún tiene que precisar más. Al *Dasein* le va el ser, o lo que es igual, al estar aquí le importa su ser, y ¿qué es este *ser que le va* al *Dasein*, esto que le interesa al estar aquí? Pues ni más ni menos que la «existencia» [*Existenz*]. Se trata acaso de una de las más logradas definiciones de Heidegger y que tanto influiría en el Existencialismo de Sartre y sus acólitos. Hela aquí: «Ese ser mismo con respecto del cual el *Dasein* puede comportarse de una u otra manera, nosotros lo denominamos existencia» [SZ, 12]. La existencia no es lo mismo que *Dasein* —éste se traduce alguna vez por existencia—; el estar aquí es, pese a sus características ontológicas, un ente, mientras que existencia es una manera de ser: la manera de ser del estar aquí. El *Dasein* está aquí en tanto que existe; por ello ese estar aquí constituye su existencia, o está aquí «al modo de la existencia». En una palabra, el estar aquí existe. He aquí por qué podrá decirse con propiedad que la existencia del *Dasein* es su *esencia*, y que su esencia consiste en existir.

¿Cómo se relaciona el estar aquí con su existencia? A semejanza de la caracterización dicotómica de lo óntico y lo ontológico, también Heidegger distingue entre dos términos harto discutibles: *Existenziell* y *Existenzial*, que se traducen respectivamente —según la ya canónica traducción de Gaos— como «existencial» y «existenciario» —¡cuidado con fiarse de la homonimia a la hora de traducirlas!—. Algo es «existencial» [*Existenziell*] cuando compete al plano óntico en que se desarrolla la vida del *Dasein*; así, se denomina una decisión como «existencial» cuando se trata de suma importancia para la vida de cada cual: por ejemplo, frente a la inminencia de un peligro —una grave operación quirúrgica— hay que adoptar una decisión de este cariz; con ella se determina incluso el futuro o no de nuestra existencia. Se trata de una opción frente a una situación óntica. En cambio, lo «existenciario» es algo que no concierne a la existencia misma tal como lo existencial, sino que se refiere al análisis de las «estructuras de la existencia», es decir, a los caracteres ontológicos que determinan la existencia. Del

análisis existenciario, de la determinación y definición de las estructuras constitutivas de la existencia, se ocupará exhaustivamente lo que Heidegger denomina el análisis existenciario del *Dasein*. Tal análisis es lo que dotará de rango filosófico al estudio del estar aquí en tanto que posibilidad ontológica. De ello trataremos más adelante.

Por lo demás, Heidegger entiende el término *existencia* de una manera especial. Como ya apuntamos, en modo alguno lo define según el sentido tradicional de la *existentia* latina, es decir, como *presencia*, sino como «algo mío» (*je meines*) o tuyo o suyo, es decir, siempre referido a un ente humano concreto; como tal, la existencia es siempre posibilidad *mía* o de cada *Dasein* designado con un yo o un tú capaz de ser o no ser. «El *Dasein* no posee, pues, determinadas características *presentes*, de un *ser* que es así y sólo de esta manera, sino que es siempre según sus posibilidades de *ser*» [SZ, 42]. Para dejar claro a qué tipo de existencia se refiere, Heidegger la denominará siempre *Existenz*, mientras que a la *existentia*, siempre *presencia* [*Vorhandensein*]. El *Dasein*, el estar aquí, no es algo que esté meramente presente, es existente. El concepto de «presencia» es desdeñable para Heidegger, se trata de otro de los términos que pretende erradicar; presentes pueden estar las cosas o los otros seres, el *Dasein* es siempre temporal y existente, y además, algo mío o tuyo o suyo. En este sentido, el término *existencia* [*Existenz*] será sólo aplicable al hombre, pues mientras todos los demás entes se caracterizan por su estatismo, por esa «presencia», sólo el ente humano se caracteriza por su dinamismo, por hallarse constantemente en ese estado de *posibilidad de ser*. En las lecciones impartidas en 1923, rubricadas como *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Heidegger definía ya de forma contundente qué entendía por existencia: «Existencia es el *vivir fáctico*», y esto quiere decir *vivir en un mundo*. La existencia, pues, será el «estar aquí» temporal, el existir en un mundo y no un mero estar presente.

El análisis existenciario

Heidegger denominará «análisis existenciario» a la indagación filosófica acerca de las estructuras fundamentales de la *existencia*, el esqueleto constitutivo y esencial de esa manera de ser que es característica del *Dasein*, y que serán radicalmente distintas de las

estructuras fundamentales de los demás entes, los cuales son distintos del estar aquí, puesto que no poseen *existencia*, sino únicamente presencia. Los entes en general, exceptuando al existente humano, se definen ontológicamente mediante lo que tradicionalmente se conoce como «categorías» —términos acuñados por Aristóteles y excepcionalmente analizados por Kant—, o los modos más generales en que se determina el ser de los entes de la «realidad», lo *presente* en general. Las categorías clásicas tales como «substancia», «cualidad», «cantidad», «relación», etcétera, ya no son aplicables al *Dasein*. Así pues, es necesario distinguir explícitamente los existenciarios de las categorías. «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* se obtienen desde el punto de vista de la estructura de su existencia [*Existenzstruktur*]. Puesto que se determinan desde la existenciariedad [*Existenzialität*], nosotros denominaremos a los caracteres del *ser* del *Dasein* existenciarios [*Existenziallien*]. Habrá que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser de los entes distintos del *Dasein* que denominamos categorías» [SZ, 44].

Sin embargo, los existenciarios no se revelan sin más; será necesario emplear un método a fin de caracterizarlos como tales. Cuáles son éstos y cuáles sus características, lo dilucidará Heidegger mediante una metodología eficiente, la que mejor domina desde los tiempos de su maestro Husserl: la fenomenología, antes «un método» que una ciencia. Una vez obtenidos los datos habrá que recurrir a su interpretación, y ello competerá entonces a la «hermenéutica».

El método fenomenológico de Husserl

Edmund Husserl, el catedrático judío tan admirado por Heidegger y de quien éste fue ayudante en Friburgo, inspiró el método fenomenológico moderno conocido como «la fenomenología de Husserl», a fin de distinguirlo de otras «fenomenologías» anteriores, como la de Hegel. A grandes rasgos, tal «fenomenología» husserliana, como su nombre indica, no sólo se presentaba como método sino también con pretensiones de erigirse en una disciplina filosófica o una ciencia estricta centrada en el estudio de los «fenómenos», de lo que acontece o «aparece ante la vista», en suma, de lo que «es». La singularidad de tal estudio consistía en que se abordaban los fenómenos

y las cosas —«el mundo», en definitiva— con una mirada nueva, liberada de cualquier teoría aprendida anteriormente, así como de prejuicios e ideologías que la determinaran en su mirar. En tal aprehensión novedosa de la realidad habría que olvidarse de todo lo que se hubiera afirmado de ésta en cualquiera de los campos del conocimiento, rechazando incluso toda la historia de la filosofía, de la psicología, sociología, antropología, etcétera. Con ello, el fenomenólogo aspiraba a obtener una mirada pura con la que enfrentarse a la observación de las cosas y del acaecer fenoménico. De ahí que el célebre lema de los fenomenólogos husserlianos rezase: «¡A las cosas mismas!» [*zu den Sachen selbst!*].

A fin de conseguir llegar a las cosas propiamente dichas habrá que adoptar una actitud radical, y ello se logra mediante el método de la «suspensión» del «mundo natural». La creencia en la realidad del mundo natural y en todas sus relaciones se suspenden, se ponen entre paréntesis por medio de la denominada «*epoje* fenomenológica», pariente lejana de la célebre duda cartesiana. El término griego *epoje* (suspensión del juicio) —concepto esencial de los filósofos escépticos mediante el que expresaban su actitud frente al problema del conocimiento— denota precaución y objetividad en el conocer, sobre todo, al emitir juicios acerca de las cosas. Su ejercicio predispone el espíritu para desentenderse de lo aprendido, pero asimismo marca un hito temporal desde el que aprender de nuevo. En este ultimo sentido, la *epoje* fenomenológica no remite al escepticismo, sino a una nueva manera de ver las cosas, a la reconsideración de todos los contenidos de conciencia; de este modo, prescindiendo de examinarlos en tanto que reales o irreales, se los considera a todos por igual como meramente «dados», percibidos, vistos en la conciencia. Mediante la *epojé*, la conciencia fenomenológica reduce «lo dado» a toda su pureza, a su «esencia». Ahora bien, ¿dónde se encuentra «lo dado», lo que «es»? Husserl afirmaba que en la conciencia, la cual será el lugar apropiado para el estudio de los fenómenos; y, por cierto, tal conciencia será la de cada cual; ya que todo aparecer fenoménico sucede en ésta y sucede como un aparecer individual. A través del estudio de los hechos registrados en la conciencia se llegará al conocimiento de aquéllos o, al menos, a su descripción.

En definitiva, el método fenomenológico propiamente dicho

consiste, después del ejercicio de la *epoje*, en estudiar los fenómenos en la conciencia y mostrar qué son éstos de por sí, en esencia. Un hermoso día de sol es un día de sol para la conciencia, pero además otro fenómeno aprehensible como fenómeno meteorológico; uno y otro fenómeno deben ser captados y delimitados. Una mesa es para la conciencia una mesa de tales y cuales características, pero también un compuesto de una madera determinada extraída de una clase de árbol; no es, ciertamente, sólo una cosa u otra, nada concreto ni definitivo, sino todas y cada una de las maneras de mostrarse, de ser en que se revela o en que se la ve. Tampoco se trata dicha mesa de algo que aparezca únicamente de un modo y esconda una «esencia» oculta trascendental, pues tal esencialidad en la sombra sería asimismo algo pensado por la mente y, de este modo, otro fenómeno más de la conciencia. Para Husserl y los fenomenólogos «todo es fenómeno», «todo es visible», y quien fuese capaz de una *panvisión* de todos los fenómenos y de elaborar un mapa de éstos en la conciencia, conocería el mundo.

El trabajo del fenomenólogo consistiría pues, en describir los hechos de conciencia. Una labor de tal envergadura se consideraba interminable, ya que «todo» es descriptible: percepciones, pensamientos, sensaciones, ideas, prejuicios. En cuanto al método para ejecutar semejante labor, después de la aplicación de la *epojé*, se trataba de la denominada «reducción fenomenológica». Mediante ésta, procuraba captarse mentalmente el hecho mismo de percibir cada fenómeno y no el fenómeno en sí; por ejemplo, al percibir un árbol, había que olvidarse de si éste existe o no en verdad, y atender a cómo se percibe en cada momento: unas veces será motivo de alegría percibirlo, y otras, de tristeza; a veces se percibe en el recuerdo y a veces, en un sueño: tales percepciones son lo que importa, y todas son fenómenos de la conciencia que la revelan como un sistema complejo de experiencias fenomenológicas muy difíciles de explicar y describir. En suma, la fenomenología demostraba la complejidad y sutileza de la conciencia.

Es importante señalar que Husserl no postulaba el solipsismo ni tampoco el idealismo a la manera de Berkeley, ese célebre *esse est percipi*, «sólo existe lo que es percibido»; pues no es la conciencia que percibe la que «crea» lo percibido. Aquél manifestó con claridad que la conciencia es intencional, es decir, la «conciencia» es siempre «conciencia de algo» a lo que remite, aprehende, «ilumina» o conquista.

De ninguna manera podrá haber conciencia sin algo a lo que ésta se dirija. Con ello salvaría Husserl la acusación de idealismo. Esta característica esencial de la conciencia —su perpetuo remitir a algo— la denomina Husserl «intención». Distintas «intenciones» conllevarán diversas maneras de captación objetiva. El miedo o el amor, el interés financiero o el afán científico cooperarán para que la intencionalidad de la conciencia sea diferente al remitir a diversas entidades objetivas: una persona amada o temida, una finca en venta o un prado por el que se pasea al caer el sol se mostrarán como diversos objetos de conciencia dependiendo de las diversas intenciones con las que sean captados.

La fenomenología o el método fenomenológico debe prescindir de todo lo aprendido; éste hace brotar las preguntas básicas, y la más importante de todas responderá al modelo «¿Qué es tal cosa?» La respuesta fenomenológica surgirá tras la «reducción eidética» de unos conceptos a otros, como si de una pirámide de conocimiento se tratase y en cuya base se hallaran los principios que hayan ido obteniéndose como inamovibles: por ejemplo, la existencia del mundo o la existencia del yo, la existencia de ideas como rojo o azul, etcétera. Lo importante para Husserl, lo mismo que para Heidegger, era que la fenomenología nunca presupone nada; en su afán positivista radical, necesitaba llegar en primer lugar a las evidencias de las cosas, tal como hiciese Descartes, y ello a través de la intuición fenomenológica, dirigida a la aprehensión de «unidades de significado» o «ideas».

Husserl expuso sus teorías, experimentos y reflexiones básicas, principalmente, en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y, más adelante, en sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), así como en multitud de obras póstumas, elaboradas a partir de manuscritos que el insigne filósofo revisaba constantemente sin que nunca quedase satisfecho de sus resultados, ya que su tarea se le revelaba infinita. Lo mismo que para Heidegger, también para Husserl la filosofía era un constante desbrozar caminos. Habiendo descubierto el torrente imparable e inabarcable de la conciencia, se estimaba casi imposible establecer para éste reglas fijas o instaurar un dogma que lo abarcase por entero. No obstante, abrumado por el incesante río de la conciencia, Husserl acabó por reducirla a una especie de yo trascendental que se hallase más allá de ella y la sostuviese, algo que atentaría contra su principio metodológico de no

hacer distinciones entre fenómenos empíricos y fenómenos trascendentales. El viejo profesor parecía cifrarlo todo definitivamente en ese «yo» trascendental que tanto podía ser un «yo» fichteano como el propio Dios creador; se trataba pues, de una especie de recipiente que contuviese la conciencia, algo que traicionaba sus ideas primitivas, las cuales postulaban que la conciencia no podía estar «contenida» en algo concreto. Tal «yo» sería en último término una especie de sustancia en la que todo cambiaría sin modificarse ella misma, de la que «brotaría el mundo»; algo ilógico para la conciencia intencional que «ve» ya aquél como un milagro inexplicable que surge en ella. En este punto se centraría principalmente la crítica de Heidegger a su admirado maestro, pues el filósofo del ser jamás admitió la existencia de un sujeto trascendental que sostuviese la conciencia.

El método fenomenológico de Heidegger

Lo que Heidegger asumió de la fenomenología de Husserl es, en general, muy simple. En primer lugar, el autor de *Ser y tiempo* debía al método fenomenológico ese haber puesto en evidencia la inmensa multiplicidad de lo real, «de lo que es». En segundo lugar, Heidegger adoptó con todas sus consecuencias el lema fenomenológico que propugna un acercamiento enteramente nuevo a las cosas. En su conferencia «Prolegómenos para una historia del tiempo» (1925), afirmaba que la fenomenología le había enseñado a «desprenderse de los prejuicios; atender al simple ver y retener lo visto sin formularse la curiosa pregunta de qué es lo que había que hacer con ello»7. La objetividad del fenomenólogo —decía— había que lograrla desprendiéndose ante todo de «lo artificial» que centra el interés del ser humano, de «lo falso» y de la «charlatanería envolvente de los otros».

Heidegger consideraba la fenomenología como un método de trabajo cuyo cometido principal apunta hacia el desocultamiento, el desmontaje de lo que se muestra encubierto; en este sentido, lo caracteriza como «límpida mirada que desoculta las cosas»8; se trata de un proyecto que, en general, definirá toda su filosofía posterior, cuya pretensión es el desocultar lo que hasta entonces se había mantenido oculto incluso a las miradas despejadas. Pero, ¿qué es eso que hasta la llegada de Heidegger había permanecido invisible para todos los

filósofos de Occidente? Como podemos imaginar, el filósofo de la Selva Negra responderá que es «el ser», el cual quedó sepultado por la preeminencia de «lo ente».

Heidegger, a diferencia de Husserl, no consideró la fenomenología como «una ciencia filosófica entre otras, ni tampoco como «la propedéutica de las demás», sino que el término «fenomenología» constituyó la denominación del «método de la filosofía científica en general» [Pff, 27]9. Y «filosofía científica» —enuncia Heidegger en sus lecciones de 1927— será aquélla que no se limita a ser tan sólo una mera concepción del mundo o «*Weltanschauung*», lo cual pertenece siempre a un individuo (*Dasein*) o grupo de individuos, y que propugna una concepción parcial de la vida, una «concepción parcial» suscitada siempre por el estudio de determinados entes; por ejemplo, concepciones históricas, psicológicas, éticas, etcétera. La filosofía como ciencia va más allá de este tipo de concepciones, puesto que aúna el sentido primitivo griego de filosofía y ciencia. Heidegger afirmará que la filosofía como ciencia se preocupa de indagar en «lo que es», del «ente» en general, pero, sobre todo y principalmente, es aquélla cuyo objeto es aquello que «tiene que ser para que el ente sea», con la salvedad de que esto «que tiene que ser para que el ente sea» no es ello mismo ente. ¿Será acaso la nada, en el sentido de lo que no es ente? No —como ya sabemos—, sólo puede ser «el ser», que es algo que no es ente pero necesario para que comprendamos el ser del ente. En realidad, y *grosso modo*, es a la indagación acerca del ser a la que se aplicará el método de la fenomenología. Según ello, la filosofía científica o filosofía en sentido estricto será Ontología, «ciencia del ser», pero, además, «ontología fundamental» ya que indaga en los «fundamentos».

«El ser es el verdadero y el único tema de la filosofía» [Pff, 36]. Las ciencias no filosóficas tienen por tema el ente, no así la ontología fundamental o filosofía científica, cuyo objeto es eso que parece lo más simple pero que, a la vez, es lo más oscuro, pues todo el mundo cree conocerlo sin que sea así: el ser. Ya lo afirmó Aristóteles: «Lo buscado desde antiguo, y ahora y siempre, y aquello en lo que la investigación fracasa una y otra vez es qué es el ser» [*Metafísica,* 1028b, 2]. Heidegger recoge del estagirita el testigo en la carrera de relevos de la historia del pensamiento, y aquí es donde entra en juego el método fenomenológico.

«En la ontología, el ser debe ser entendido y conceptualizado

mediante el método fenomenológico» [Pff, 46]. Como el ser es sólo accesible partiendo de un ente, la mirada fenomenológica deberá dirigirse, antes que a nada, al *Dasein*. Así pues, «la comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica, se dirige primero y necesariamente al ente, pero después se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser de ese ente» [*ibídem*]. La «reducción fenomenológica», según Heidegger, será, pues, «la reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser». Pero tal proceder, la llamada reducción fenomenológica, expuesta en sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, consistía en la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas, hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para Heidegger, se trataba de la reconducción de la mirada fenomenológica «desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar desvelado)» [Pff, 47].

Pero hay algo más; en su pretensión de llegar al ser a través del ente, Heidegger recurrirá al método fenomenológico a fin de usarlo en la destrucción de los prejuicios, de todo lo que previamente haya sido aprendido con respecto a las cosas. En el caso de la búsqueda del ser, la historia de la filosofía en su conjunto tendrá que considerarse como un inmenso y arraigado prejuicio que debe ser superado a fin de volver la mirada límpida hacia el ser desde el estudio de los entes. Con la mirada fenomenológica se tenderá a descubrir el ser oculto por los fenómenos y que, sin embargo, se expresa en ellos. La superación de la historia de la filosofía franqueará el paso al desocultamiento del ser y debe hacerse mediante una *deconstrucción* [*Abbau*] positiva de aquélla, que la reduzca a sus elementos fundamentales —fenomenológicos— a fin de que, desde ellos y una vez descubiertos, intentar el regreso al ser.

El fenómeno y el estar aquí

«Fenómeno» [*Phänomen*] es aquello que se muestra a sí mismo en tanto que un hecho u acontecimiento original; hay que diferenciarlo de «apariencia» [*Erscheinung*]. La fenomenología busca con absoluta

«inocencia» los fenómenos originarios, separándolos lo más posible de las apariencias, lo secundario. La apariencia suele cubrir y ocultar el fenómeno. El fenómeno es aquello que se muestra a sí mismo sin intermediarios u apariencias, que siempre remiten a un fenómeno originario y que pueden definirse como aquello «que no se muestra a sí mismo» [SZ, 29]. Ahora bien, entre fenómeno y apariencia existe siempre un vínculo inseparable, pues toda apariencia remite a un fenómeno. Por ejemplo: un dolor de muelas puede ser descrito como un fenómeno; podemos describir su intensidad y duración, cómo se interna en los huesos de la mandíbula, etcétera; pero a la vez también puede ser la apariencia, el modo de manifestarse de otro fenómeno más originario: la infección de las raíces molares. Así pues, las apariencias remiten siempre a fenómenos más originarios, mientras que éstos últimos, no. En este mismo sentido, Heidegger se propone auscultar e indagar fenomenológicamente en aquello que sea fenómeno originario separándolo de la apariencia: el punto de mira es el *Dasein*; ¿hasta dónde es fenómeno originario? ¿Cómo proceder a auscultarlo?

Heidegger se propondrá interpretar el *Dasein* desde su aparecer o apariencia más inmediata, tal como aparece o se da en su modo de ser más sencillo, al que el filósofo denomina «cotidianidad» [*Alltäglichkeit*]. Quiere estudiarlo desde el punto de vista de su *cotidiana indiferencia* [*Die alltägliche Indiferenz*] en el sentido de que no pretende explicar un *Dasein* determinado por un estado especial, por ejemplo, un estado de postración o de alegría; ni tampoco se propone efectuar el análisis de una determinada persona a la que tomaría como modelo, tal como un científico o un filósofo famoso. Lo que Heidegger pretende es analizar el fenómeno del *Dasein* desde su más absoluta normalidad, desde la «medianía» o el «término medio» [*Durchsnittlichkeit*], que también puede traducirse por «vulgaridad». El estar aquí cotidiano, «normal», mediano o vulgar es lo que debe llamar la atención del filósofo a fin de obtener un cuadro fenomenológico aceptable de su modo de ser o existencia. Partiendo de dicha medianía, que es lo más cercano desde el punto de vista óntico, acabará por llegarse a lo más lejano u ontológico, al ámbito del ser [SZ, 43].

El estar-en-el-mundo

«Existir es estar-en-el-mundo» [*In-der-Welt-Sein*]; el *Dasein* está siempre en el mundo. Tal es la primera evidencia con la que Heidegger se encuentra. Y tal será la «constitución o estructura fundamental» del *Dasein* o estar aquí. Los guiones que unen las palabras muestran la estrecha e indisoluble relación estructural y existenciaria entre estar aquí y mundo. Este estar-en-el-mundo sería, pues, la estructura más inmediata y manifiesta de la existencia cotidiana, el primer existenciario. Desde este punto de vista, el estar aquí debe comprenderse, además de como algo *mío* [*jemeines*], como absolutamente *siendo* y existiendo en el mundo. Se trata, además, de un fenómeno puro; originariamente el *Dasein* está en el mundo, y más allá de tal fenómeno ya no hay nada (o está la nada, como se verá más adelante).

Un análisis del *Dasein* tendrá que contemplar en primer lugar el estudio de su estar-en-el-mundo. Tal estudio se divide en sucesivos análisis o auscultaciones. En primer lugar, Heidegger analizará el concepto de «mundo» [Welt], a lo cual dedicará los §§ 14 al 24 del libro. En segundo lugar, remitirá a los diversos significados de este «estar-en» [*In-sein*], es decir, qué significa la partícula «en», así como cuál es el sujeto de este «estar en».

En lo que respecta a «estar-en» —determinado como otro existenciario del estar aquí—, Heidegger precisará algunas aclaraciones. La partícula «en» de ninguna manera remite a que el *Dasein* esté «contenido» *en* el mundo, «a semejanza del agua contenida dentro de un vaso o un vestido dentro del armario»; pero tampoco del modo en que «el aula lo está en la universidad»[SZ,54]. Tales formas de hallarse «en» son características de lo meramente presente, de ese *vorhandensein* relativo a los entes que hay que diferenciar de la existencia sólo mía o tuya o suya, que es el estar aquí. En modo alguno cabrá pensar que el *Dasein* está contenido *en* el mundo como lo está un cuerpo, aunque sea humano, contenido dentro de otro ente, de un automóvil, por ejemplo. «Ser en» no denota espacialidad o presencia, sino existencia. La relación de esta existencia con el mundo es otra muy distinta de la que mantendrían un contenido y un continente. El *Dasein*, todo él es, simple y llanamente, «mundano», relativo al mundo referente e incluso impensable sin él.

A fin de explicar la relación existente entre *Dasein* y mundo, Heidegger recurrirá, como hará tantas veces a lo largo de su obra, a las

relaciones ocultas que muestran las etimologías de los conceptos. Este «en», aducirá el filósofo, procede de «*inan-*, residir, *habitare*, detenerse en; *an* significa: "estoy habituado a", "estoy familiarizado con", "cuido de algo"; adopta el significado de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*» [SZ, 54]. El término latino *colo*, en el sentido de *habito y diligo*, se refiere a un «cuidar de», «habitar en» y «venerar o respetar» algo o a alguien.

Así pues, el hallarse «en» el mundo del *Dasein* es algo harto complejo que poco tiene que ver con un ubicarse espacialmente en algo dado y separable del estar aquí. Pero, además —prosigue Heidegger—, «este *ente* al que es inherente el "ser y estar en" es el que hemos caracterizado como el ente que *yo soy*, que es propiamente mío». En alemán «soy» [*bin*] tiene que ver con «junto» o «cabe a» [*bei*]; esta observación proporciona a Heidegger otro argumento con que mostrar que «ser y estar en» significa «habitar en y junto con o cabe a»; también, «en medio de». Así, tras tan sutiles reflexiones se obtiene fenomenológicamente que *ser*, en tanto infinitivo del «yo soy», significa, en el sentido más cotidiano, *habitar cabe a, cerca de* o *estar familiarizado con*… y todo ello en referencia al mundo. En definitiva, ese estar aquí es principalmente un habitar y un hallarse familiarizado con; de tal modo quedaría demostrada la afirmación de que *Dasein* y mundo son indisolubles.

En el parágrafo 12, «Esbozo de estar-en-el-mundo», Heidegger adelanta algo fundamental para la comprensión de la estructura del *Dasein*: los conceptos «*ocuparse de*» [*Besorgen*] y «cuidado» o «preocupación» [*Sorge*] —traducido por Gaos como «cura», en una acepción ya anticuada en español—, de los que tratará más adelante con mayor amplitud. Estos conceptos, existenciarios a su vez, revelarán el hecho fáctico de estar aquí, la vinculación de *facto* entre el *Dasein* y el mundo. En modo alguno se trata de una relación de conocimiento al modo clásico: un sujeto diferenciado de un objeto, y el sujeto que conoce al objeto. El *Dasein* en cuanto ser y estar-en-el-mundo no adopta una postura fija, en nada se parece a un sujeto contrapuesto al objeto mundo; el *Dasein* adopta formas de comportamiento con respecto al mundo tales como «tener que ver con algo, producción de algo, encargar u ocuparse de algo, usar algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, observar, comentar, definir…» [SZ, 56].

Esto es, el estar aquí no sólo conoce el mundo a la manera clásica del conocimiento de objetos por la mente, el estar aquí se halla determinado por una forma estructural de estar-en-el-mundo, la del «preocuparse de o por», del «cuidarse de», en definitiva, esa *Sorge* que Heidegger estudiará a lo largo de *Ser y tiempo*. Por lo tanto el conocimiento no remite a una relación única y mental entre un sujeto y un objeto, conocer es un modo de ser del *Dasein*, se trata de un *curar de* y un *preocuparse por*, que lo une con el mundo.

Con su nueva caracterización de la relación del estar aquí con el mundo, Heidegger desmonta o deconstruye el andamiaje epistemológico de la filosofía clásica que postula una relación del ser humano con el mundo desde la dicotomía de un sujeto pensante y un objeto paciente. Para el filósofo del ser, el conocimiento es algo derivado de este estar-en-el-mundo, en absoluto es fundamental sino uno más de los modos *mundanos* de ser del *Dasein*. Tampoco el concepto de «mundo» objetualizado en la forma clásica del conocimiento y postulado como algo distinto del sujeto posee base real o sostenible; el mundo será algo muy distinto a un mero «objeto para un sujeto».

El mundo y su mundanalidad

Cabría pensarse que describir el mundo en cuanto fenómeno consistiría en una enumeración de todos los entes que hay en el mundo: «Edificios, árboles, personas, montes, astros» [SZ, 63], pero a este método lo denomina Heidegger un «mal negocio fenomenológico», pues tan sólo obtendríamos de tal descripción una serie de entes visibles, «presentes» y que carecerían de relevancia tanto para el propósito principal que guía *Ser y tiempo* como para el conjunto de la investigación analítica del *Dasein*: la búsqueda del ser.

Así pues, la estrategia tendrá que ser distinta. ¿Acaso habrá que preguntar por aquello que es lo más valioso que tenemos en el mundo? ¿Por aquello que el *Dasein* considera lo más valioso? La respuesta es negativa, pues las cosas más valiosas del mundo son también entes y siguen estando en el mundo; preguntar por éstas nos conducirá a responder con más entidades. Interrogar acerca de «el mundo» [*die Welt*] en tanto que fenómeno se revela como una tarea difícil, pues al preguntar por aquél hallamos siempre lo que está dentro de él y no al mundo en

tanto que hecho en sí originario. En este caso habría que plantearse además, ¿acaso es el mundo un fenómeno? Heidegger propone para dilucidarlo un estudio de los distintos significados a los que remite el concepto de «mundo»

Así: 1. El mundo en cuanto continente donde se hallan depositados los seres, las entidades mundanas. Esto no es un fenómeno, sino una ficción, aclara Heidegger. 2. El mundo en tanto que una determinada «región» de posibles objetos; por ejemplo, «el mundo de las matemáticas», el de «la física». Tampoco son fenómenos a pesar de que estos mundos no se componen sólo de acumulaciones de objetos. 3. El mundo en el que «vive» un *Dasein* fáctico: el «mundo de los griegos», por ejemplo; pero tampoco este mundo puede ser un fenómeno, pues no lo experimentamos nosotros mismos como tal. Por fin, Heidegger enumera una cuarta acepción: «mundo» en tanto que remite al concepto «ontológico-existenciario» de *mundanalidad* [SZ. 65].

La acepción que Heidegger elige como significado de mundo es la tercera, el mundo en el que vive un *Dasein* fáctico, el mundo de cada estar aquí que puede adoptar muchas formas diferentes: un mundo de pecado o de horror, un mundo de maravillas, uno de tamboriles y automóviles, un mundo de cine o de Jazz, etcétera. Sólo a este tipo de mundo para cada *Dasein* se refiere la estructura de la «mundanalidad» [en castellano, «cualidad de mundanal», «lo relativo al mundo»], la cual no es una estructura existenciaria del mundo en sí, sino del *Dasein*. Esto es, no son las cosas del mundo mundanales, sino que el estar aquí es mundanal. Sólo donde existe el *Dasein* existe la mundanalidad.

El *Dasein* tiene su mundo, el mundo cotidiano al que está habituado; su relación con éste es, como ya vimos, de familiaridad. El estar aquí posee, según Heidegger, una comprensión preontológica de su mundo, es decir, vive circundado por un conjunto de sentidos y de referencias que le permiten moverse en el mundo de forma inconsciente, tal como un pez está en el agua sin saber que lo está. Ello lo posibilita el existenciario ontológico denominado mundanalidad. A partir del existenciario *mundanalidad* se comprende fenomenológicamente el entorno que rodea al *Dasein*, su mundo circundante [*Umwelt*].

El mundo en torno y los útiles

Mundanalidad es la estructura existenciaria del *Dasein* que posibilita su familiaridad con las cosas, que lo faculta para moverse entre ellas y manejarlas. Sin embargo, el mundo del *Dasein* no está constituido por «cosas», una acumulación de objetos o elementos, sino por todo un entramado de relaciones y de significados. Las denominadas «cosas» adquieren un significado propio al relacionase con el *Dasein* y dejan de ser simples «cosas» para convertirse en algo diferente.

«Los griegos —dice Heidegger— poseían un término idóneo para designar las "cosas" [*Dinge*]: *pragmata*; aquello con lo que uno anda en contacto, aquello de lo que uno se preocupa; tal es la *praxis*. Pero los griegos olvidaron tal sentido oculto y se quedaron con ese significado inmediato de "simples cosas"» [SZ.68]. La palabra con la que Heidegger traduce el griego *pragmata* al alemán es *Zeug*. Ortega y Gasset, en *El hombre y la gente*, llamó la atención acerca de la dificultad de verter al castellano un término cuyo significado es harto variado, pues designa desde «los instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis medios, mis finalidades, aspiraciones o necesidades—», hasta los «estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos, que todas esas realidades pragmáticas resultan». Gaos traduce *Zeug* por «útil», en el sentido de instrumento, medio con el que conseguir unos fines; así, los útiles de escribir, los instrumentos de operar, los aperos de labranza. En modo alguno recoge las acepciones negativas sobre las que llama la atención Ortega; en este caso, *Zeug* sería más bien «cacharro», «trasto», «zarrio», cuyo significado es opuesto: «El maldito cacharro me jugó una mala pasada» o «¡Aparta de mi vista ese trasto!»

En el mundo del estar aquí las cosas de su entorno dejan de ser «cosas» para transformarse en *Zeug*, «útiles» (o «inútiles» cabría decir rizando el rizo, como efectivamente hará Heidegger más adelante: *Unzeug*). Ahora bien, un instrumento, un útil, jamás «es» en sentido estricto, tal como sí lo sería la «cosa» en tanto que objeto opuesto a un sujeto, tal y como lo concebía la epistemología tradicional. El ser del instrumento no es algo en sí; antes bien, siempre pertenece y hace referencia a un «todo instrumental» sin el cual el útil no tendría razón de ser, sin el que *carecería de ser*. Y es que la esencia del útil consiste en su «ser algo para…» [*Etwas um zu…*]. Los diversos modos del *para…* tales como la servicialidad (algo sirve para…), la disponibilidad (algo está

dispuesto para…), la utilidad (algo se utiliza para…), la manejabilidad (tal cosa puede manejarse para…), etcétera, remiten a una totalidad de útiles. En la estructura originaria *para algo* se afinca una correspondencia con algo más, con un conjunto. Una mesa, por ejemplo, siempre remite a un mundo de significados: la escritura, la comida, la reunión de personas que conversan o juegan a las cartas en torno a la mesa; o remite a una habitación donde se halla la mesa, donde se fuma y se interpreta música; y también la mesa remite a la casa que la contiene, al dueño que habita en la casa, etcétera. Pero, además, la mesa remite también al carpintero que la fabricó, a la madera, los árboles talados y las montañas donde crecieron dichos árboles; brevemente, cada objeto tomado como instrumento remite a un enorme sistema de variadas referencias. Un útil es tal en tanto que se inserta en una totalidad de referencias.

Este sistema referencial al que remite todo útil constituye un mundo de significados que el *Dasein* comprende en cuanto *maneja* los útiles y «trata» con ellos. El trato con los útiles se tornará más familiar según vaya adquiriéndose mayor o menor *destreza* en su manejo. Los útiles muestran su ser en cuanto se dejan manejar; y el *Dasein* accede completamente a este ser cuando los maneja con facilidad. Es en la *manejabilidad* o *disponibilidad* [*Zuhandenheit*] del útil, en este su «hallarse a mano» —como traduce Gaos literalmente— del útil donde el *Dasein* accede al en sí del útil. El martillo —por seguir el célebre ejemplo de Heidegger— muestra su en sí al *Dasein* en la acción de *martillear* —o golpear con el martillo— que se emprende con él. El *Dasein* posee una comprensión preontológica del ser del martillo precisamente en su manejo, a través de este martillear. Merece la pena transcribir un párrafo de Heidegger, típico del intrincado lenguaje cuasiminimalista de *Ser y tiempo*:

El golpear con el martillo no posee únicamente un saber acerca del carácter de utilidad del martillo sino que se acomoda de tal forma al útil, que hacerlo de manera más proporcionada sería ya imposible. A este trato y manejo de la herramienta se subordina el cuidado del *para que* de cada útil; cuanto menos se mire con la boca abierta [*begaffen*] al martillo, cuanto mejor se lo sostenga y se lo use, tanto más originaria será la relación con él y tanto más desvelada aparecerá y se descubrirá su realidad: ser útil. El golpear mismo descubre la específica manejabilidad

o disponibilidad [*Handlichkeit*] del martillo. La manera de ser del útil en virtud de la cual éste se abre a sí mismo la llamamos su disponibilidad [*Zuhandenheit*]. Sólo porque el útil tiene *este* «en sí mismo» y no se limita únicamente a aparecer, se muestra manejable y disponible en el sentido más extenso del término. El más agudo *mirar* las cosas, ese observar ésta o su otra manera de estar hechas, su aspecto exterior, este mirar las cosas sólo de forma teórica excluye la facultad de descubrir su disponibilidad. Sin embargo, el trato con ellas, ese manejarlas y usarlas no es ciego, posee su propia manera de mirar, que dirige el manejo y presta a éste esa seguridad suya tan específica. El trato con útiles se subordina a la multitud de referencias del *para que*. La mirada de tal conformarse a las cosas se llama circunspección [*Umsicht*] [SZ, 69].

En definitiva, Heidegger afirma lo siguiente: la circunspección o la destreza con que se manejan las herramientas y el trato diario con éstas comportan un «saber más» acerca de dichas herramientas, de su ser interior, de su manejabilidad por parte de quien las maneja que el mero mirarlas objetivamente o el saber teórico sobre aquéllas, el cual jamás penetra en su ser en sí, pues el *Dasein* accede al en sí de las cosas cuando las trata cotidianamente. Éstas le desvelan su ser en su manejabilidad, y las que se revelen como más manejables serán también las idóneas para que el *Dasein* logre sus objetivos.

Por lo demás, todos esos útiles o las entidades que pueblan el mundo circundante del estar aquí poseen su valor e importancia en función de su utilidad. Dicho valor no es siempre constante, sino que varía en función de las circunstancias. Cuando nos disponemos a escribir una carta, por ejemplo, papel y pluma se convierten en lo más importante; luego, una vez escrita, lo serán el sobre y el sello, si es que pretendemos enviarla a su destino. Si carecemos de sello y de la posibilidad de conseguirlo, la ausencia de este útil concreto se convertirá en una pequeña tragedia. El sello cobra repentinamente una importancia que anteriormente, fuera del contexto de la carta, no poseía. Los útiles ganan o pierden importancia según qué función desempeñen en un momento concreto de nuestra vida. El estar del sello, su disponibilidad, es la esencia del sello; cuando el sello *está a mano, disponible* y *utilizable,* no reparamos en su importancia más que inconscientemente; pero cuando el sello falta, ese su no-estar, esa su no disposición lo convierte en un elemento «in-útil» e indisponible [*unzuhandenes*] que

intercepta, impide e interrumpe nuestro propósito de enviar la carta. En este sentido, el sello se habría convertido en un «¡maldito sello!», adoptando ese otro significado negativo de *Zeug* que recogía Ortega y Gasset. Su *inempleabilidad* sorprende desagradablemente, y en este caso el ente «sello» es visto como algo impertinente, que obstaculiza y obstruye la acción del *Dasein*, el cual siempre se halla inmerso en los útiles, rodeado por el universo de contextos a los que remiten, imbuido de proyectos en los que ellos cuentan.

El estar aquí se vincula irremediablemente a los entes del mundo, que se le revelan como útiles o inútiles, Heidegger se refiere también a los *Zeug* como «destino» del *Dasein*, ya que, en cierto modo, contribuyen con su disponibilidad e indisponibilidad a determinar hechos, circunstancias, acciones, etcétera, que pueden ser de crucial importancia para el estar aquí. Por ejemplo: el hecho de enviar la carta o no enviarla supondrá una consecuencia. Si el sello no lo impide, la carta alcanzará su destino y traerá consigo una consecuencia, una respuesta. De no ser enviada la carta, el efecto que comportará esa omisión será distinto.

¿Qué pasa con la Naturaleza? También es conocida por el *Dasein* como entorno [*Umwelt*], mundo de alrededor, mundo en torno al cual el *Dasein* se desarrolla. Los útiles, como la mesa o la casa, remiten en último término al mundo en general: a los bosques de los que se obtiene madera, a las montañas donde crecen las diferentes especies de árboles, a los ríos por los que se conduce la madera hacia los aserraderos, etcétera. La Naturaleza es el inmenso taller al que se refieren los útiles y el mundo del *Dasein*, dividido en diversos contextos: pues nunca es el mismo «mundo» el del matemático que el del leñador.

Aparte de la manejabilidad y la disponibilidad, descritos por Heidegger como fenómenos originarios, como existenciarios o categorías que definen el ser de los útiles y la relación del *Dasein* con ellos, existe otro fenómeno al que ya nos hemos referido, la «remisión» [*Verweisung*] que estos útiles conllevan en el sentido de que todos se refieren o remiten a un todo contextual. A fin de comprender mejor el fenómeno de la remisión, Heidegger estudiará otro tipo de instrumentos cuyo cometido es únicamente «significar»: los signos [*Zeichen*]. Su función y su carácter consisten sin más en significar. Mojones, boyas, banderas, etcétera, se refieren y remiten a mundos compuestos de puros

significados; mediante signos se limita, se cede el paso, se señala una ubicación o se indican conceptos abstractos como «¡peligro!» o «patria», etcétera. Mediante los signos el *Dasein* sabe de las cosas, cómo debe utilizarlas o hasta dónde puede llegar con ellas; por ejemplo, pensemos en las indicaciones o instrucciones de cómo manejar un útil correctamente y de cómo puede ser nefasto su manejo.

También, todo signo «es» cuando se utiliza. Las señales ferroviarias que quedan abandonadas en una vía muerta por la que ya no se circula o los códigos que ya no se observan transforman el signo en cosa inútil; al igual que una herramienta desechada, el signo o la herramienta han perdido su ser; es como si fenecieran. Tanto útiles como signos adquieren su ser en su manejabilidad, en su utilidad y en su funcionabilidad. Como podrá imaginarse, el sistema de signos más refinado, el más funcional y absolutamente esencial es el lenguaje humano. El *Dasein* lo comprende gracias a la capacidad que posee de relacionarse no sólo con instrumentos sino también con significados. Mediante el lenguaje aprendemos a diferenciar el «valor de las cosas» con otros criterios además del de la manejabilidad. Aprendemos, por ejemplo, que según las circunstancias, un libro puede ser tan útil como un martillo —para clavar una chincheta, por ejemplo—, pero también que el libro contiene en sí un valor que no contiene el martillo; por ejemplo, el libro narra una historia que nos transporta al mundo maravilloso de Alicia, a los horrores del III *Reich* o contiene instrucciones que enseñan a vivir mejor, si se trata de un libro de Joubert.

De manera que el mundo es, según Heidegger, un inmenso sistema de referencias en el que se halla inmerso el *Dasein*, bien a través de los útiles, bien a través de los signos y, en último extremo, a través del lenguaje, que lo contiene todo y es el sistema de signos por antonomasia.

El estar-con-los otros

Después de las indagaciones sobre los existenciarios que caracterizan el trato del *Dasein* con los útiles, Heidegger intentará responder desde el punto de vista de su investigación fenomenológica a la pregunta por el «quién» del *Dasein*, esto es, ¿quién es este *Dasein* que ya definió en un principio como existente y siempre mío? ¿Se trata de un sujeto abstracto, de un yo concreto, dividido en cuerpo y mente? ¿Quién

es el estar aquí? ¿Es el *Dasein* «la conciencia»?

El *Dasein*, según Heidegger, nada tiene que ver con categorías como «sujeto» o «yo», en el sentido en que las entendió la filosofía o la epistemología tradicionales, ya que tales denominaciones remiten siempre a dualidades, a presencias y no a existencias. El *Dasein* también posee, en cuanto existente, la posibilidad de «no ser él mismo», puesto que conceptos como «yo» o «mismidad» no son estructuras del *Dasein*; esto es, el *Dasein puede ser tanto él mismo como también no él mismo*: yo o no yo. Para comprender esto es preciso proceder de manera fenomenológica. Al preguntar por el quién del *Dasein* topamos en principio con «los otros». Y Heidegger comienza por preguntarse cómo es el estar aquí en relación con los otros.

Tanto los útiles que rodean al *Dasein* como el conjunto de significados del mundo lo remiten a un entorno compartido con otros *Dasein*. Tenemos que ir al estanco a comprar el sello, el establecimiento se halla regentado por una persona que lo abre o lo cierra según un horario fijado por la comunidad, etcétera. Hay que confeccionar un traje: se le toma la medida al otro a fin de vendérselo y que le satisfaga. El mundo del *Dasein* es un «mundo compartido» [*Mitwelt*]. El «estar-en» es, sobre todo, «estar-con» [*Mitsein*]. Se trata de otro existenciario. Ahora bien, no nos hallamos *con* los otros simplemente como «con» las herramientas y los útiles, no es su manejabilidad lo que nos muestra su ser. Carteros, empleadas de hogar, comerciantes, profesoras, policías, jardineros o intelectuales, los otros están siempre *con* y *también*, compartiendo el mundo: constantemente en nuestro horizonte, ya sea en forma de presencia o de ausencia.

Pero, ¿y cuando estamos a solas? Esta partícula *mit*, el «con», no posee un carácter óntico: en modo alguno indica que el *Dasein* está *con* fulano y mengano, a su lado; este estar-con estructural del estar aquí remite a una categoría ontológica: «"Los otros" no significa los demás fuera de mí, de los cuales se diferencia mi yo… más bien se trata de aquéllos de los que uno principalmente *no* se diferencia, entre los que uno también existe» [SZ, 118]. Este estar-con es una manera de ser del *Dasein*, sin la cual éste no sería ya *Dasein*, como tampoco lo sería sin su carácter de estar-en-el-mundo.

Pero hay que tener en cuenta que Heidegger sostiene que de ningún modo puede hablarse de estar aquí o de *Dasein* en plural. No hay,

pues, muchos «*Daseins*» en el mundo que se juntan unos con otros, sino que cada *Dasein* es únicamente *jemaines*, *sólo* mío y *mit sein*, con otros. Aunque uno esté a solas, el *Dasein* posee la estructura ontológica de ser o estar-con. Incluso un eremita que pase la vida entera aislado en el rincón más remoto del mundo, en tanto que *Dasein* y existente, se caracteriza por su estar-con; tal como la forma de su nariz sigue siendo la misma aunque esté a solas, así también ese carácter ontológico del estar-con. Aunque igualmente alude Heidegger a que una tendencia a apartarse de los otros sería una manera deficiente del estar-con.

Lo mismo que el trato con los útiles remite al *cuidado-por* y a la circunspección, el trato con los otros remite a la *Fürsorge*, que podríamos traducir por «deferencia», «solicitud» hacia los demás o también «procura» [SZ,121]. Con el procurar por y la deferencia, Heidegger está adelantando de nuevo el concepto de *Sorge*, el cuidado o la «cura», de la que tratará a fondo en el § 39.

La *Fürsorge*, que también puede traducirse por el preocuparse de o por los demás, adopta varias formas, tanto positivas como negativas; así, podemos hacer caso de los demás, tener deferencias para con ellos, pero también podemos adoptar actitudes de desprecio, como ese pasar de largo ante ellos, comportarse con grosería o que nos sean indiferentes; si bien todas estas actitudes son expresiones de la *Fürsorge*. La forma extrema que adopta la solicitud o la procura positiva es la de *dar la vida por otro*, la negativa, arrebatársela en beneficio propio. Entre ambos extremos caben varios grados de solicitud: el liberar de cuidados a otros, sacrificándonos por ellos, el de la simple amistad o el de la enemistad, etcétera.

El *Dasein*, al saber de sí mismo, posee también la facultad de comprender a los otros. Su modo de ser, comprensión de la vida, anhelos y temores lo dotan de la capacidad de extrapolarlos a los demás y, de este modo, de hacerse una idea de cómo será el ser de los otros; así, el *Dasein* llega a creer fácilmente que «el otro es un doble de sí mismo» [SZ,124]. Gracias a ello es posible la comunicación e imposible el solipsismo. Gracias al existenciario *estar con* es posible la comunicación con los otros; toda psicología como ciencia, la cual se esfuerza por comprender las estructuras mentales del ser humano, sus sentimientos y el motivo de sus acciones radica en principio en el existenciario descrito.

El «uno», «man»

Aún no ha respondido Heidegger a la pregunta por el *quién* del *Dasein*, ya caracterizado como un *estar-con* manifiesto de manera fenomenológica en la existencia cotidiana. ¿Cómo se caracterizará ese quién del *Dasein*? Se trata de un quién que, como ya hemos indicado, nada tiene que ver con un sujeto pensante o un yo trascendental, al modo en que lo postularon Descartes o Kant. Heidegger responderá a la pregunta en el prágrafo 27, uno de los más célebres de *Ser y tiempo*, que trata de lo que el filósofo caracterizará como el «uno» [*das Man*].

«El sí mismo [*das Selbst*] del *Dasein* cotidiano es el *uno* mismo [*das Man-selbst*], que distinguimos del ser propio auténtico [*eigentlichen*], esto es, de un sí mismo asumido por propio empeño» [SZ, 129]. La farragosa definición afirma lo siguiente: el quién del *Dasein* es un impersonal, algo indefinido, de ahí que Heidegger nominalice el pronombre neutro alemán *man* —escrito siempre con minúscula— escribiéndolo a veces con mayúscula como si fuese un sustantivo: *Man*. La partícula *man* se traduce al castellano a veces por «se» y otras por «uno» [SZ, 126]. Se piensa, se dice, se hace… *Man denkt, man sagt, man macht*… O «uno piensa que…», «uno hace lo que puede…».

El quién del *Dasein* cotidiano es, pues, el *man*, el impersonal. En tanto que *uno mismo* [*man Selbst*] el *Dasein* se presenta diluido en el *man*, esto es, resulta muy difícil que el *Dasein* observado en su cotidianeidad pueda verse como un sí mismo perfectamente asumido, el quién fenomenológico del *Dasein* es el impersonal *man*, el «se» o el «uno». El sujeto o el yo clásicos los substituye Heidegger por ese impersonal que remite no a algo concreto, sino a lo más inconcreto que existe: lo impersonal. Veremos más adelante cómo desde un punto de vista existencial el *Dasein* podrá optar por ser él mismo, al asumir otra condición modificada, *auténtica*, que lo libere de la influencia y tiranía del *man*.

Heidegger dedicó párrafos brillantes a caracterizar este *man*:

En el uso de los transportes públicos, en las intervenciones del ámbito periodístico (prensa), cada uno es como cada otro. Este constante ser con los otros diluye por entero el propio *Dasein* en la manera de ser «de los otros», de modo que aún se disipa más lo que los otros poseen de diferente y característico. En esta discreción y en esa indeterminación desarrolla el «*uno, el se*», su propia dictadura. Disfrutamos y gozamos

como *se* disfruta; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; e incluso nos apartamos de la «gran masa» igual que como *se* apartan de aquélla; nos parece «irritante» lo que *se* encuentra irritante. El *se*, que no es alguien determinado y todos son, aunque no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad [SZ, 126-127].

El *man* es otro existenciario, esto es, un carácter sin el cual el *Dasein* es impensable: en principio, el *Dasein* es *man*, y en la mayoría de los casos, sigue siéndolo, escribe Heidegger [SZ,129]. Veremos que el *Dasein* se tornará «auténtico» o «propio» cuanto menos *man* sea, cuanto más se diferencia como *sí mismo* y menos tenga que ver con el *uno* impersonal.

El *man* posee sus propias características: le va el mantenerse en la «medianía» [*Durchschnittlichkeit*]; también el distanciamiento [*Abständigkeit*] y la *nivelación* [*Einebnung*]. La medianía o el término medio que, asimismo, podría traducirse por *normalidad* o, más tendenciosamente, por *mediocridad*, es la esencia del *man*. Tal medianía prescribe la norma, lo que está permitido y lo que resulta improcedente, lo que se dice, lo que se escucha, lo que se elogia y lo que se desprecia, etcétera. Ello se ve en el censurar: «¿Por qué te empeñas siempre en no hacer lo que hace todo el mundo?». «¡Haz lo que vieres allí donde fueres!»

Típico del cuidado —la *Sorge* y la *Fürsorge*— referidos a la medianía es ahogar las posibilidades de lo original, de lo que sobrepasa la norma; mediante la *nivelación* que le es característica aborta las posibilidades particulares de ser de quienes no se adaptan al *man*. Distanciamiento, medianía y nivelación constituyen, en tanto que maneras de ser del *man*, eso que conocemos como «lo público», «la opinión pública» [*Die Öffentlichkeit*].

En principio, esta «opinión pública» es la que «regula el mundo entero y en todo lleva razón» [SZ, 127]. Y ello, no en virtud de que posea una especial capacidad de penetración en las cosas y en los acontecimientos, sino precisamente por lo contrario, porque juzga y observa superficialmente, porque se muestra insensible a todo lo que sea distinción y variedad de niveles, autenticidad o adecuación a la verdad. Lo público tiende a oscurecerlo todo y a ofrecer lo encubierto como lo más conocido y accesible a todos. El *uno* impersonal suele hallarse exento de cualquier tipo de responsabilidad o se inhibe de ella.

Heidegger efectúa con el análisis del *man* una descripción de la vida pública, del pensamiento —mejor dicho, no-pensamiento— masificado, establece una radiografía del ser de las masas.

El *man* está en todas partes, pero de modo que pueda escabullirse de ahí donde el *Dasein* apremie a tomar una decisión. Si bien, como el *man* pretende todo juicio y toda decisión, exime a cada *Dasein* de la responsabilidad. El *man* puede permitirse, por decirlo así, que el «*man*» apele a él constantemente. Puede responsabilizarse fácilmente de todo, porque no es nadie quien tenga que dar la cara por algo. El *man* «fue» siempre y, sin embargo, puede decirse que «ninguno» ha sido [*SZ*., 127].

El *man* apela a sí mismo: ¿Quién ha sido el responsable? Todos, *la gente*, el *man*; así pues, *nadie* fue. El *impersonal* alivia al *Dasein* de sus cargas existenciales en su cotidianeidad. Como se verá más adelante, el *Dasein* auténtico será aquél que se distancie lo más posible del *man* y que sea consciente de las cargas que conlleva el ser, las posibilidades de ser. Amparándose en el *man*, el quién del *Dasein* se diluye en los otros. Si está de moda «vivir la vida» y dejar en paz el pensar en la muerte, el *Dasein* vive la vida y deja de lado la reflexión sobre la muerte, pues así lo dicta la mayoría.

«Todos son el otro y ninguno él mismo». Este *man* con el que se responde a la pregunta por el quién del *Dasein* cotidiano es, en realidad, un *nadie* [*Niemand*] al que se entrega el *Dasein* en su característica existenciario-ontológica que es su estar con los otros. Como el *ser*, también el *uno* es inasible; sin embargo, es real en tanto que existenciario del estar aquí.

El Dasein como «apertura»

El estar-en-el-mundo ha sido explicado fenomenológicamente hasta aquí en su medianía o cotidianeidad; se caracterizó el existenciario de la mundanalidad y se halló que el *Dasein* existe entre útiles, y que vive en un mundo de referencias y signos; asimismo se respondió a la pregunta por el quién del *Dasein* con el *man* impersonal. Pero aún queda algo clave por determinar: ¿cómo y de qué manera se halla el *Dasein* «en» el mundo?

Heidegger caracterizó al *Dasein* en el parágrafo 2 de *Ser y tiempo* como «aquel ente que desea aclararse sobre su manera de ser en tanto

que pregunta por el ser» [SZ.5]. El estar aquí es, por lo tanto, un ente con capacidad de «abrirse» [*sich erschließen*]. El término que usa Heidegger es más rico aún que el mero abrir; también significa «alumbrar», «investigar» y «explorar». El *Dasein* estaría «aquí», en el *Da*, según un modo característico y propio: el de la «apertura». «El estar aquí del *Dasein* es su *apertura*» [SZ, 133]. Este *Da* remite en principio al carácter espacial del *Dasein*, que, efectivamente, está «aquí», en el mundo, ocupando un espacio. Sin embargo, el sentido del estar aquí conduce mucho más allá de la simple espacialidad, remite a un modo de ser, a la posibilidad ilimitada de que el *Dasein* ocupe un espacio ilimitado, por así decirlo, pues al ser uno de sus modos de ser el estado de abierto, tal apertura espera serlo todo, comprenderlo todo, abarcarlo todo. El estar abierto tiene que ver con esa expresión tan cotidiana: «¡Estoy abierto a todas las posibilidades!» «Me entrego a la causa en cuerpo y alma: estoy abierto a ella», «El público se entregó por completo al espectáculo», lo mismo puede afirmarse del *Dasein* con respecto al mundo. Apertura es lo contrario a «cerrazón» [*Unverschlossenheit*]: «Fulano se cierra al mundo».

El significado de «apertura» como «iluminación» —ya aludido— perfila mejor el modo de ese hallarse abierto del *Dasein* en tanto que remite a la metáfora clásica que define al hombre como *lumen naturale*, luz natural. El modo de la apertura es, a su vez, el modo de la «iluminación» porque el mismo *Dasein ilumina* su entorno desde sí mismo, ilumina su «aquí» [SZ, 133]. Veremos más adelante lo importante que resultará en la filosofía tardía de Heidegger esta «iluminación» y esta apertura del *Dasein*, ambas fundidas en un término clave: la *Lichtung*, el «claro».

Heidegger proseguirá su análisis indagando en el modo del *Da*, del aquí en el que está el *Dasein*, y se preguntará cuáles son los existenciarios o los caracteres estructurales de este modo de estar aquí, del encontrarse en la apertura. Descubrirá tres existenciarios positivos: el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla*. Este último existenciario articula el estar-en-el-mundo del *Dasein*, en tanto que lo hace público. Hemos visto que lo público es una de las características del *Man*, la manera contraria al ser sí mismo del *Dasein*; desde este punto de vista, Heidegger halla también tres formas *caídas* [*Verfallformen*] del *Dasein* en su aquí: el «cotilleo» o «habladuría», la «curiosidad» y la

«ambigüedad».

La constitución existenciaria del Da, el «aquí»: el encontrarse

El estado de abierto del *Dasein*, su hallarse aquí es, ante todo, un «encontrarse» [*sich befinden*] que remite a la *Befindlichkeit*, algo así como la *encontrabilidad*. El encontrarse es tanto espacial como emotivo, mas Heidegger hace hincapié en el modo de *encontrarse* emotivo, referido a esa manera de hallarse en cada momento según el estado de ánimo de que se goce o que se padezca. El encontrarse es un existenciario, pues el *Dasein* siempre *se encuentra* de una u otra forma, siempre se halla en determinado estado de ánimo [*Stimmung*], ya sea *animado* o *desanimado*, e incluso el hallarse indiferente es también una forma de encontrarse [SZ, 134].

Cuando se pregunta «¿Cómo van esos ánimos?», el *Dasein* responde cómo le va en esos momentos, en un día concreto o cómo le va en el mundo en general; en este manifestar cómo le va, el *Dasein* «evidencia su estar en el aquí». Sentirse deprimido, alegre o simplemente sentirse indiferente son estados de ánimo que, en definitiva, condicionan la comprensión del mundo por parte del *Dasein*. Ontológicamente, los estados de ánimo poseen un poder extraordinario, ya que a través de ellos se evidencia que se está aquí: el ser está en el aquí. El *Dasein* se abre al mundo o se cierra a éste según su estado de ánimo. En un estado de depresión el ser del *Da* se convierte en un lastre, la vida —hablando desde un punto de vista existencial— se manifiesta como una carga pesada, de la que uno desearía despojarse: existenciariamente, es el ser que pesa, es la carga de la existencia. Sin embargo, con otro ánimo, el mundo se ve bajo tintes muy distintos, el estado de abierto del *Da* se amplía, el *Dasein* se halla más receptivo y más activo: el *Dasein* recupera el gusto por la vida, el ser se torna liviano. Es, pues, a través del estado de ánimo como irrumpe de repente en medio de la cotidianidad, la evidencia de ser. «El estado de ánimo manifiesta cómo es [*ist*] y cómo le va a uno. En este "cómo es y cómo le va" pone el estado de ánimo al ser [*Sein*] en su ahí, en su *Da*» [SZ, 134]. Obsérvese el sutil juego con el *ist* y el *Sein*.

Con todo, Heidegger se ocupa mucho más de referirse a los estados de ánimo negativos o desanimados que de aquéllos que proceden

de la alegría o del goce. Mucho tiene ello que ver con el carácter adusto y esquivo del filósofo de la Selva Negra. Así, Heidegger concede una importancia descomunal a la angustia o al miedo. Como se verá más adelante en su célebre lección «¿Qué es metafísica?», a través de ese temible sentimiento de la angustia se llega a la comprensión de la nada y, asimismo, en cierta manera, de que «se es».

En los estados de desánimo es donde mejor se presenta esa evidencia, «que somos y que tenemos que seguir siendo» [SZ, 134]; aquí aparece claramente la realidad insoslayable de la existencia y, sin embargo, el *Dasein* pretende soslayarla: se retrae frente a ella. El *Dasein* desanimado tiende a cerrarse al mundo. El estar aquí posee entre sus posibilidades esa de cerrarse y dejar de iluminar, dejar de ver o únicamente ver el punto negro desde el que ya no hay salida hacia la luz. En ello se muestra un carácter del encontrarse al que Heidegger denomina *Geworfenheit*. Otro término típicamente heideggeriano, ya célebre. *Geworfen-sein* remite a esa evidencia del ser arrojado del *Dasein* en su aquí; existencialmente, significaría que el *Dasein* se halla a solas con su existir y, para Sartre —algo después—, a solas con su responsabilidad.

La constitución existenciaria del Da, el «aquí»: la comprensión

Junto con el encontrarse o la «disponibilidad», también el «comprender» o la «comprensión» [*Verstehen*] se revela como otro de los caracteres fundamentales o existenciarios del *Dasein* con respecto a su modo de ser en su «aquí». Este comprender, tal como vimos, se halla siempre determinado por el estado de ánimo. Con el estado de ánimo, sea cual sea, se abre el *Dasein* a la comprensión del mundo y a la comprensión de su aquí o se cierra por completo a ésta. Comprender no es, en principio, algo intelectual, sino más bien una disposición esencial del ser en su aquí. Si nos hallamos en el mundo bajo la presión de los estados de ánimo, desanimados o no, también nos hallamos constantemente en un estado de comprensión o de incomprensión.

No debe entenderse el comprender desde el punto de vista del aclarar o el explicar algo con razonamientos, sino siempre desde un punto de vista ontológico, como un estado de apertura del *Dasein*. Hay

que abordar este comprender estructural del *Dasein* desde el sentido óntico de «entender o ser diestro en algo». «Fulano entiende mucho de toros»; «X comprende muy bien su entorno». Posee también este «comprender» el sentido de «poder enfrentarse a algo», de «estar a la altura de algo», de las circunstancias, por ejemplo; asimismo, se refiere a un «poder algo» en general. Trasladados todos estos significados a un plano ontológico, el comprender se refiere más que a un poder algo, a la posibilidad del propio ser en cuanto existir, esto es, en el «comprender» radica existenciariamente el modo de ser del *Dasein* en tanto que posibilidad: *poder-ser* [*Sein-können*].

«El estar aquí no es algo presente que posea como suplemento *poder algo*, sino que primordialmente es *posibilidad*» [SZ, 143]. Con esta afirmación nos hallamos en el corazón mismo de la definición ontológica de *Dasein*, definición crucial para la posterior recepción de la antropología filosófica de Heidegger: *Dasein* es siempre sus posibilidades, y uno de sus modos de hallarse aquí es comprenderlo. En el plano existencial resulta bastante sencillo; cada persona puede llegar a ser muchas cosas: carpintero, jardinero o agente de bolsa, basta que tenga la intención y la oportunidad de serlo; hay otras cosas que jamás será: de piel negra si la tiene blanca; baja, si es alta… En el plano ontológico, nada tienen que ver las posibilidades con formas de ser concretas sino con la posibilidad en general: el *Dasein* es su *posibilidad*. Remite a una libertad ontológica que sería la posibilitadora de la posibilidad. El *Dasein* es desde siempre, por así decirlo, sus posibilidades. En este sentido, valdría la célebre frase pindárica: «Llega a ser el que eres». Este ser posible en el plano ontológico, posee unas implicaciones en el plano óntico; no hay que confundir las perspectivas. El *Dasein* posee la posibilidad de ser sus posibilidades, al vivir ónticamente, las realizará efectivamente o no, siendo lo que devenga, esto sólo podrá saberlo al final de su existencia.

En un sentido existencial —no existenciario, recuérdese— el *Dasein* se halla *arrojado* en el mundo y enfrentado tanto a sus posibilidades como a sus imposibilidades, es libre hasta cierto punto para ser o no ser. «El *Dasein* es la posibilidad de ser libre para ese su propio poder ser» [SZ, 144]. También el *Dasein* deberá esforzarse por comprender sus posibilidades igual que por comprenderse a sí mismo y saber en qué medida está dispuesto o puede realizarlas. Quien es alto y

quiere ser bajo debe comprender que su anhelo de ser bajo es inútil y conformarse con seguir siendo alto. Pero quien desea ser escritor o astronauta debe comprender las posibilidades reales —no imaginarias— que efectivamente posee de llegar a ser lo que quiere. He aquí el papel de la comprensión; es siempre aclaratorio. «Comprendo que no debo pensar en ser astronauta, pues se halla fuera de mis posibilidades»; «comprendo que no llegaré a ser escritor, pues nunca escribo una línea».

El comprender, que siempre se cifra en la visión de las posibilidades, posee la estructura existenciaria del *proyecto* [*Entwurf*]. Éste es el poder ser que lo constituye: es una determinación formal de la existencia, por ello no ha de identificarse con ningún proyecto vital determinado, el proyecto es el cómo de la existencia: ésta es siempre proyecto, de ahí que el *Dasein* no sea nunca algo acabado, sino siempre algo que mira hacia adelante y va por detrás de su propio proyectar, de nuevo el paradójico «Llega a ser el que eres» pindárico: alcanza las posibilidades que ya están en tu ser, pero que aún no has desarrollado. Naturalmente, el proyecto en sentido existencial remite a la cantidad de planes que hacemos para el futuro, a veces sin darnos cuenta de que, según nuestras posibilidades, la mayoría siempre deben rechazarse de antemano, pero también que acaso nuestras posibilidades nos inciten a realizar algo en lo que en un principio jamás pensamos.

Estar aquí y habla: el lenguaje

Al lado del encontrarse y la comprensión, el habla [*Rede*] ocupa su lugar en el modo de ser del *Dasein* y su encontrarse. Con el habla se asegura la posibilidad de expresar lo que se ha comprendido así como de apropiárselo, explicarlo, aclararlo, transmitirlo a otros, etcétera. El habla es el fundamento existenciario-ontológico del lenguaje y, como tal, es la articulación de la comprensibilidad. El encontrarse del estar-en-el-mundo se expresa, pues, como habla. Heidegger lo explica afirmando que «al todo de significados le brotan las palabras» [SZ, 161]; el *Dasein* se expresa, «habla». La capacidad de ex-presar del habla se manifiesta en el lenguaje. El habla será así la estructura existenciaria del lenguaje y éste se transformará en un plano óntico en palabras «arrojadas al mundo»; el lenguaje articula el estado del *Dasein* mediante las palabras en su estado de abierto y en su estar arrojado al mundo. Veamos con qué precisión lo

define Heidegger:

«Hablar es el articular "significativo" de la inteligibilidad o comprensibilidad [*Verständlichkeit*] del *estar-en-el mundo,* al cual pertenece el *estar-con*, y que siempre se mantiene en una determinada manera de la preocupación por ese estar-con» [SZ,161]. El habla pertenece claramente a la esfera de ese existenciario *estar-con* los otros. Ahora bien, el habla no tiene que ver exclusivamente con el lenguaje y con lo expresado sino que adopta muchas formas de expresión; también conlleva un comportarse respecto a los otros. El hablante se comunica con los otros de muchas formas: «da la palabra y la retira, requiere, amonesta, mantiene una conversación, habla a favor o en contra de, habla en público, habla en privado…», esto es, se manifiesta y se expresa de muchas maneras. El habla contribuye a la apertura del estar-en-el-mundo en tanto que es «transmisión de las posibilidades existenciales del encontrarse» que se lanzan siempre hacia un afuera; así, lo hablado es «ex-presado hacia». Lo expresado es precisamente «ser afuera».

Heidegger se extiende a continuación en un análisis acerca del oír y el callar así como del escuchar. Quien oye posee muchas posibilidades de comprender, si es que «escucha»; también, quien calla «dice» a veces muchas cosas, más de las que puede expresar una verborrea incontenible, la «cháchara», que a veces *no dice nada*. En definitiva, el habla es un existenciario que posibilita la comunicación con los otros, principalmente a través del lenguaje; es, pues, otro de los modos fundamentales del estar aquí, nada más y nada menos que la estructura de la expresión del aquí del ser. Tal estructura constituye la base de lo que Heidegger afirmará en su filosofía tardía: «el ser se expresa a través del lenguaje», o «el ser interpela o habla al hombre».

La sabiduría de los griegos precisó magistralmente esta característica ontológica humana. Es de sobra conocida la definición clásica del ser humano, que reza: *zoon logon ejon* Según Heidegger, la traducción latina aceptada por Occidente: *animal rationale* —animal racional—, sin ser del todo falsa, traiciona el significado originario de los términos acuñados en Grecia, que significarían más bien «animal —ente— que habla» [SZ, 165]

.

El ser cotidiano del Da y la «caída» del Dasein

Una vez establecidos los tres últimos existenciarios: «encontrarse», «comprender» y «habla», parece cerrarse una parte esencial del análisis estructural del estar aquí. El *Dasein*, en tanto que es esencialmente proyecto, arrojado «cabe el mundo» —según la traducción de Gaos— o «en medio del mundo», en versión mejor, es capaz de articular el sentido de su existencia. El estar aquí que articula y da sentido sería el modo ideal del sí mismo; mas Heidegger ha constatado que esta manera auténtica del *Dasein*, el estar aquí que es sí mismo, es la menos abundante y que lo que domina es el *Dasein* inauténtico, que no es él mismo sino el *man*, es decir, su ser son los otros, la gente en general, la *impersonalidad*. Los tres existenciarios mencionados más arriba remiten a lo que podríamos denominar «facticidad», «existencialidad» y «articulación» del *Dasein*, como sus modos propios de ser; pero tales modos de ser adoptan otras formas cuando se manifiestan en un *Dasein* inauténtico, una especie de formas degeneradas —aunque no lo sean— de los ideales que corresponden al estar aquí que es él mismo, auténtico.

Así pues, a las maneras de ser «auténticas» del *Dasein* corresponderían otras «inauténticas» cuando éste se halla sumergido en la forma de la inautenticidad, bajo el dominio del *man*. En este caso, hallamos que el modo en que el *man* articula ya no es el habla, sino las «habladurías» [*Gerede*]; el comprender adopta la forma del «curiosear» [*Neugier*]; y derivada de la intercesión de estas dos, surge otro modo que es el de la «ambigüedad» [*Zweideutigkeit*].

La forma inauténtica del habla es la *Gerede*, traducido como «habladuría»; pero el término indica otras muchas cosas; también «chismorreo», cháchara inconsistente e intrascendente; y asimismo remite a los eslóganes políticos, a las consignas de partido y, en definitiva, a la demagogia y la retórica: a un no decir nada, a un farfullar tonterías y generalidades o incluso mentiras; algo tan típico del lenguaje de las masas y para las masas. La *Gerede* cierra el estar aquí a la comprensión. Éste, embotado por el palabreo y la falta de consistencia en las ideas, se torna ávido de novedades [*neugierig*] y noticias; el curioseo incesante le impide profundizar en algo concreto; su saber se nutre de ideas generales, «de oídas», de «segunda mano»; es lo característico de la masa, que se apropia de lo escuchado, de lo divulgado superficialmente, y cuyas ideas nunca serán verdaderas sino toscas y

únicamente aproximativas. Confluencia de *Gerede* y avidez de noticias proporcionan, pues, la ambigüedad en el conocer. La masa, el *man* carece de la virtud reflexiva: todo lo coge con pinzas; allí todo se torna ambigüedad: un día piensa una cosa y al día siguiente bien puede pensar lo contrario. Nada permanece, a no ser el cambio incesante. Como todos opinan, la opinión se diluye. Se trata, pues, de formas que adopta el *Dasein* inauténtico en su cotidianidad, inseparables de éste y cuyo carácter ontológico lo define Heidegger como «caída», *Das Verfallen*.

La caída y el arrojamiento

El término «caída» posee connotaciones religiosas y gnósticas: el pecado original y la caída del espíritu luminoso en el mundo de las tinieblas; sin embargo, Heidegger advierte en contra de ese tipo de asociaciones. El *Dasein* se halla «caído» en el mundo pero no porque su reino no sea de aquí, sino precisamente porque en el aquí se halla su único reino. «Caída» no conlleva, pues, valoración negativa. «El *Dasein* está, ante todo y principalmente, *cabe* el mundo, *en medio* del mundo del que tiene que preocuparse. Tal fusión con el mundo posee, por lo general, el carácter de pérdida e inmersión en *lo público* del *man*. El *Dasein* está propiamente, en cuanto que genuino poder ser sí mismo, en principio, siempre ya caído y caído en el mundo» [SZ, 175]. El estar aquí se halla en el mundo, en *medio* de las cosas. Heidegger postulará, además, que para poder ser auténtico y sí mismo, es preciso que el estar aquí posea esta característica ontológica de la caída en el mundo, de lo contrario se eliminaría la posibilidad de la autenticidad, pues autenticidad quiere decir posibilidad de dejar de ser caído, posibilidad de evadirse de lo común, posibilidad de liberarse de la tiranía del *man*. El estado de caída es inherente al estar-en-el-mundo y en medio de las cosas.

Debe evitarse, pues, pensar en que tal estado de caída remita a un estado contrario de beatitud del *Dasein* o a un supuesto ser ideal del estar aquí; de ello, afirma Heidegger, ni tenemos experiencia óntica ni posibilidad de conocimiento ontológico (clara alusión al mito del Paraíso Terrenal y a Dios). La caída es una determinación existenciario-estructural del estar aquí. Tampoco tiene que ver con una mala elección óntica, que pudiera remediarse mediante buenas acciones: nada de connotaciones éticas; Heidegger jamás se refiere a la ética, su

pensamiento pretende hallarse en las antípodas de cualquier juicio ético, a pesar de que, en realidad, siempre parezca lo contrario.

Con todo, el *Dasein* caído en el mundo se halla constantemente en el modo de la impropiedad y la caída resulta ser el carácter propio del *Dasein* entregado al *man*; adopta, además, variadas formas explícitas ónticamente, por ejemplo: la tentación, el alejamiento, la confusión o el enredo. Formas que adopta el *Dasein* cotidiano en el mundo: se halla en constante estremecimiento, en perpetua indecisión, a punto de corromperse en cuanto tiene oportunidad, dominado por la mentira y el engaño, por el ansia de lucro, etcétera. El estado de caída, ónticamente descrito, remite a un *Dasein* «fundido en el estar-con-los-otros» y conducido siempre por las habladurías, la urgencia de novedades y la ambigüedad» [SZ,175].

En resumidas cuentas, el ser cotidiano se halla caído —estado del que no se puede librar ya que es estructural— cabe el mundo y con los otros. Su forma cotidiana se halla dominada por lo inauténtico y el *man*, las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad.

La interpretación del Dasein como totalidad: la angustia [Angst]

«Propiedad» e «impropiedad» o «autenticidad» e «inautenticidad» [*Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*] son dos términos que aparecen sesgados en *Ser y tiempo*; Heidegger no les dedica un capítulo único donde los defina expresamente; el lector debe ir imaginando qué es lo que Heidegger quiere decir con ambos términos cada vez que aparecen y debe captar la definición siempre a partir de esbozos o de afirmaciones esparcidas por los diversos apartados de la obra. Llegará a comprender —después de un arduo trabajo de ensamblaje— que, en definitiva, Heidegger manifiesta que el estar aquí, analizado desde la perspectiva de su ser cotidiano, es siempre *impropio*, pues se halla *caído*, arrojado al mundo y en medio del tráfago de las cosas, tal como ya hemos expuesto.

Dado lo anterior, la impropiedad se constituirá en la forma efectiva del *Dasein* cotidiano. Ello se verá más claro en los capítulos de *Ser y tiempo* que clausuran el análisis existenciario y estructural del *Dasein* y que, además, comportan un análisis y una interpretación de

éste; se trata de los parágrafos y capítulos que tuvieron mayor trascendencia de cara al público, el cual, como hemos visto por el propio Heidegger, siempre se contenta con generalidades. Las características del *Dasein* en el modo de la autenticidad se aclararán al mostrar cuál es el verdadero ser del *Dasein*, algo que se logrará a través del análisis de la «angustia» y, después, del «cuidado». Seguidamente, Heidegger realizará un profundo análisis del fenómeno de la muerte, la «voz de la conciencia» y la temporalidad.

En el parágrafo 39 de *Ser y tiempo* hallamos el fin del análisis estructural del *Dasein*. Heidegger ha especificado y analizado los distintos modos estructurales del *estar aquí*; ahora se trata de que tales modos estructurales sean comprendidos bajo un punto de vista que les confiera unidad o un todo estructural con sentido. Así, cabrá preguntarse: ¿Puede el *Dasein* comprenderse a sí mismo como un todo? ¿Y puede comprenderse en general la existencia como totalidad? ¿Existe la posibilidad de unir las estructuras fenomenológicas del *Dasein* en un conjunto? Pues sí, la hay.

Heidegger observará que, realmente, al hallarse el *Dasein* en el mundo al modo o la manera de la caída, se halla «fuera de sí». Pero, también, en tanto excluido de sí, le queda la posibilidad de observarse desde fuera de sí mismo como totalidad. Ya vimos que el *Dasein* pocas veces es sí mismo, las más de las veces es «uno cualquiera mismo»: *Man Selbst*. Y bien, ¿cómo sucederá que el *Dasein* llegue a observarse a sí mismo como un todo? Heidegger introduce aquí uno de sus conceptos más señeros: la «angustia» [*Angst*], heredado del filósofo danés Sören Kierkegaard. El autor de *El concepto de la angustia* elevó el término a categoría existencial y diferenció la angustia del sentimiento mucho más simple de «miedo». Siguiendo en este aspecto a Kierkegaard, Heidegger repetirá muchas de las reflexiones de éste de manera muy productiva para su análisis existenciario. Así, en el parágrafo 30, el filósofo del ser realiza el análisis de un «encontrarse concreto», el miedo [*Furcht*]. Allí concluía Heidegger que miedo es aquello que sentimos ante algo que amenaza, ante un peligro reconocible y provocado por un ente concreto: un asesino, un terremoto, un accidente de automóvil. En general, el miedo se esfuma cuando desaparece el peligro que lo provoca.

La angustia consiste en algo distinto. Generalmente, ésta aparece sin motivo determinado: es «todo» lo que nos causa angustia, carece de

un objeto determinado, no la provoca ningún ente intramundano. Sin embargo, la angustia aparece y se muestra con suma evidencia para quien la sufre. Si Kierkegaard constataba que la angustia era provocada por la conciencia del ser humano frente a la infinitud, su desvalimiento frente a la totalidad y, en último extremo, frente a la posibilidad de la libertad, Heidegger concluirá que es la aplastante realidad del *estar-en-el-mundo* la que provoca el sentimiento de la angustia [SZ, 186]. Ese general «hallarse aquí» es la causa que la provoca, pues los entes intramundanos se revelan como insignificantes para la angustia, su objeto no pertenece al mundo, que le es indiferente, sino que ni está «aquí» ni «allí», ni en ningún sitio. Mas lo amenazador está «aquí y ahí» [*Da*] no ya en el mundo sino en el mismo estar-en-el-mundo. Su objeto se encuentra tan cercano «que corta el aliento» y, no obstante, no puede hallarse en ninguna parte.

Heidegger especificará, en definitiva, que en la angustia es «todo» —el mundo entero y el estar-en-el-mundo— lo que nos provoca angustia [SZ, 187]. Es la condición de estar aquí del *Dasein* lo que se revela como un peligro; lo que sucede es que se trata de un peligro ante el que no cabe huida, tal como sí la hay cuando nos ataca un león mientras conducimos un jeep por la sabana; y es que «mundo» es un momento estructural del *Dasein*. Ahora bien, la angustia posee un componente positivo, y es que, gracias a ella, toma conciencia el *Dasein* de su mismidad. La angustia actúa como *principio individuationis* del estar aquí, ya que obliga al *Dasein* a situarse *ante sí mismo y ante el mundo*; este poner al estar aquí enfrentado a su aquí es un revelarle al *Dasein* su mismidad, «su *solus ipse*». Es precisamente su mismidad, su manera de ser él la que provoca en el *Dasein* la angustia: el *Dasein* a solas frente a sí mismo y sus posibilidades e imposibilidades.

Kierkegaard descubrió que eso revelado por la angustia era la posibilidad antes de la posibilidad, el hecho de la libertad o *posibilidad* de todas las posibilidades. En este sentido, también enunciará Heidegger: «La angustia revela al estar aquí el *ser para* el propio poder ser, esto es, le revela su *ser libre para* la libertad del elegirse y asirse (o poseerse) a sí mismo. La angustia pone al *Dasein* ante su *ser libre para* (*propensio in*) la propiedad de su *ser* como posibilidad, la cual él siempre ya es. Pero este *ser* es a la vez aquello con respecto de lo cual el *Dasein* es responsable en tanto que estar-en-el-mundo» [SZ, 188]. Brevemente:

mediante la angustia nos damos cuenta de que poseemos la capacidad de elegir y de que no tenemos más remedio que elegir: o ser y seguir siendo o, en último extremo, no ser.

Heidegger denomina a la angustia «una manera de encontrarse fundamental y señera» mediante la cual se le abre al *Dasein* la totalidad del mundo [§ 40]. En último extremo, el *Dasein* siente angustia por sí mismo en un mundo que de repente se le vuelve extraño, que ha dejado de ser un hogar en el que se sentía a gusto; en vez de *Heimlich* «acogedor», el mundo se le torna *Unheimlich*, *desacogedor* y hosco; «siniestro», «desapacible», «inquietante», «extraño». En la angustia ni siquiera el *man* salva al *Dasein* protegiéndolo con el velo del olvido, pues incluso todo aquello que tiene que ver con el «*se* impersonal» se torna indiferente, y lo único real es la *nada* de la huida, la realidad del enfrentamiento con la libertad.

Superar la angustia será decidirse por algo, como veremos. Sólo en la base de la angustia se sostendrá la posibilidad que tiene el *Dasein* de optar por la autenticidad y por la huida del *man*. A su vez, la angustia abre otra posibilidad: la de captar un fenómeno ontológico, ni más ni menos que la estructura fundamental del estar aquí o *ser* del *Dasein*, a la que Heidegger denominará «cuidado» [*Sorge*]

.

El ser del Dasein como «cuidado»

Heidegger aporta una definición del *Dasein* que pretende ser definitiva, una vez que ha sido analizado y caracterizado de manera fenomenológica desde el punto de vista de su ser cotidiano, según el punto de vista de eso que el filósofo denominó el ser mediano, o más «normal» —cabría decirse— del estar aquí. Tal definición, modélica en su farragosidad, reza así: «*La cotidianidad media del Dasein* lo define como el *estar-en-el-mundo* caído y abierto, arrojado y proyectante al que en su ser en medio del "mundo" y en el estar con los otros le va el más propio *poder ser* mismo» [SZ, 181].

En tal galimatías se aprecian, sin embargo, los tres aspectos constitutivos del *Dasein* surgidos del análisis de su estar aquí: la facticidad, la existencialidad y la caída. Todos ellos son simultáneos y poseen igual rango en la constitución del estar aquí. El *Dasein* se halla *en* el *mundo* al modo de la *caída* y del *arrojamiento*; tanto existenciaria

como existencialmente, está sometido a ese su estar-en-el-mundo, en medio de los entes *en medio de* las cosas y *con* los otros: tal es su existencia fáctica. Pero, existencialmente, está caído en virtud de su ser arrojado estructural e inmerso en un estado constante de elección: debe *proyectarse* y proyectar hacia el futuro, siempre previendo lo que ha de venir, pues en ello *le va* el ser sí mismo o el no ser.

Mediante el encontrarse de la angustia se revela al *Dasein* su intrínseca mismidad frente a la libertad, al hecho existencial de la elección, y el *Dasein* se ve a sí mismo como un todo. Pero Heidegger ahonda más en la estructura del *Dasein* y llega a la conclusión de que el andamiaje estructural existenciario que lo compone posee una raíz profunda que el filósofo denomina *Sorge*, traducida sistemáticamente al castellano por «cura», pero que igualmente significa «cuidado».

Este cuidado se revela como la estructura fundamental del *Dasein*, es más, como el ser del *Dasein*; se trata del ser de ese «estar-en-el-mundo». El «cuidado» es lo que, en definitiva, posibilita que el *Dasein* se interese por sí mismo y por el mundo en general; sin éste, al *Dasein* le traería sin cuidado su existencia, ya no le «iría» su propio ser —recuérdese la célebre definición: el *Dasein*, «ente al que le va su ser»—. «El término *Sorge* remite a "cuidarse de" y "velar por", al "cuidado de las cosas" y al "cuidado de los otros"» [SZ, 194].

Heidegger deseaba otorgar una base filosófica a su descubrimiento; en modo alguno quería que su concepto de *Sorge* se considerase una mera invención suya; he ahí por qué recurrirá a una antigua fábula a fin de aportar el soporte que buscaba; como tantas veces, la solución se hallaba de nuevo en la Grecia de la Antigüedad. Tal fábula es, ante todo, «histórica», y como Heidegger demostraría que el *Dasein* también lo es, ya que ante todo es temporal, una manifestación proveniente de la Historia alcanzará un peso especial en la definición del ser del *Dasein*. La fábula fue transmitida por el autor latino Higinio (64 a. C.).

Cuenta la fábula que, cruzando Cura un río, distinguió en la orilla un barro arcilloso; tomó un poco de él y le dio forma (acaso según su propia imagen, reflejada en el agua). Una vez concluido el trabajo y mientras reflexionaba sobre qué podría ser eso que acababa de modelar y acerca de qué nombre le daría, llegó Júpiter, y Cura le pidió que infundiese espíritu a la pieza que había modelado. Júpiter lo hizo. Mas,

cuando Cura fue a ponerle su propio nombre a lo creado, Júpiter se lo prohibió, exigiéndole que lo llamase como él. Entretanto, apareció la Tierra (*Tellus*), reclamando que el nombre que debía recibir el pedazo de arcilla tenía que ser el suyo, pues fue ella la que prestó un pedazo de su cuerpo para conformar la figura. Los tres implicados decidieron recurrir a Saturno (el tiempo), a fin de que fuera éste quien decidiera. Finalmente, Saturno emitió muy equitativamente el siguiente dictamen: «Tú, Jupiter, puesto que has otorgado el espíritu, recibirás el espíritu tras su muerte; tú, Tierra, como has otorgado el cuerpo, lo recibirás tras su muerte. Pero como Cura fue la primera que conformó a este ser deberá poseerlo mientras él viva. Y como aún pugnáis por darle nombre, se llamará *homo*, puesto que está hecho de *humus* (tierra)». [SZ.198]. De aquí concluye Heidegger la idoneidad de su propia caracterización: la esencia del *Dasein* se establece y define como «cura», acepción antigua y latina de *Sorge*, «cuidado» en alemán. El *homo* —compuesto por cuerpo, tierra, y espíritu— es poseído por la «cura» mientras vive; Saturno, *el tiempo*, es además «el artífice de todo», escribe Heidegger.

Donde la fábula original —transcrita en latín en la página 197 de *Ser y tiempo*— dice «cura», Heidegger escribe *Sorge* en su propia traducción al alemán [SZ, 198]. El término latino «cura», explica más adelante el filósofo, significa, además de «esfuerzo angustioso», «solicitud», «entrega». Así pues, la *Sorge* heideggeriana remite a estos significados: «inquietud», «preocupación», «cuidado», «alarma», «temor por algo», todo ello en el más amplio sentido del «cuidarse de» o «velar por». Gaos dejó «cura» tal cual en su célebre traducción de *Ser y tiempo* y así ha pasado a formar parte del lenguaje heideggeriano en español. Los exégetas de esta acepción sostienen que el simple y llano «cuidado» es menos rico. Ortega y Gasset, en *¿Qué es filosofía?*, se refirió asimismo a la «cura» heideggeriana: «Heidegger dice: la vida es "cuidado", cuidar —*Sorge*—, lo que los latinos llaman cura, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera. En antiguo español la palabra "curar" tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador»10. El gran filósofo español acaba por traducir *Sorge* por «preocupación». En definitiva, tal es la intención de Heidegger: la existencia humana es preocupación, cuidado por lo que ha de ser y por lo que se es, *Sorge*. Ahora bien, ¿de qué se cuida el *Dasein*, cuál es su mayor preocupación? El estar aquí cuida y se

preocupa de su existencia, de su ser. De nuevo topamos con la definición primitiva de *Dasein*: «el ser al que le va el ser»; el ser le importa y le preocupa, para todo *Dasein* la existencia se revelará como cuidado del propio ser. Heidegger halló con el «cuidado» lo que proporciona unidad estructural al entramado existenciario del *Dasein*, ser en el mundo es procurar, curarse de, o, en el fondo, ansiar la vida y la subsistencia en el presente y para el futuro.

Con el establecimiento del ser del *Dasein* como «cuidado», Heidegger fundará una asociación señera para su filosofía: *Sorge* y tiempo, pues todo cuidado es temporal en tanto que *mira* en, hacia y por el tiempo, es decir, cuenta con el tiempo; se hacen planes siempre con vistas a un tiempo concreto: el futuro. Mediante dicha asociación, el filósofo sentará la base sobre la que se sustentará su reflexión acerca del tiempo, al que dedica el segundo apartado del libro 2. «*Estar aquí* y temporalidad»

.

El ser para la muerte

Sin duda, una de las reflexiones más populares de *Ser y tiempo* es la dedicada al análisis de la muerte, que Heidegger aborda con prolijidad en los parágrafos 45 a 53 de la obra. Ello constituye un rodeo hasta llegar a las cuestiones finales acerca del tiempo y el *Dasein*, la «voz de la conciencia» o, de nuevo, el modo de ser «auténtico».

La razón de pensar la muerte es simple: con ésta se acaba todo, ella cierra la existencia, el ser del *Dasein* que Heidegger ha caracterizado como «cuidado»; con ello, el estar aquí aparece con otra característica: la finitud. Hasta este punto, Heidegger ha analizado las estructuras que conformaban el *Dasein* cotidiano; observó que el ser del *Dasein* es el cuidado por aquello que ha de venir lo mismo que por la propia existencia. Pero con el descubrimiento de esta característica esencial del estar aquí su análisis no ha concluido, pues quiere rizar el rizo e ir más allá de esa esencia que confiere unidad al *Dasein* hacia la «totalidad». No le basta con presentar un estar aquí que únicamente es *posibilidad* —siempre incompleto, en el sentido de que aún le falta por llegar a ser muchas cosas que podría ser—, sino un *Dasein* en su conjunto, con un principio y un final, ya que ahora, al tener en cuenta la muerte, el estar aquí se revela como finitud y ello es el mejor indicador de su carácter

temporal. El tiempo remite a un principio y a un fin; así, con respecto al estar aquí, nadie vive en un «eterno presente» sino en una constante sucesión de instantes, según lo estableciera ya San Agustín, el célebre obispo de Hipona.

¿Por qué, entonces, el análisis de la muerte? Como todo deceso, a simple vista, se trata del acabarse de lo viviente y, paradójicamente, es asimismo un fenómeno de la vida óntica. Heidegger se propondrá estudiar el fenómeno desde el punto de vista de la conclusión y el acabamiento a fin de observar qué posibilidades aportará su comprensión al análisis fenomenológico de la existencia en general, y si también la muerte posee posibilidades por descubrir desde el punto de vista ontológico y existenciario.

El filósofo del ser comenzará por analizar la muerte como fenómeno observable desde una perspectiva externa: la muerte de los otros. Podemos estar presentes, *estar-con* quienes mueren, podemos observar que con la muerte termina objetivamente su vida, dejan de estar vivos y se tornan cadáveres, algo «ya no más vivo» pero que sigue estando ahí como cuerpo inmóvil con respecto al cual puede seguir demostrándose esa solicitud característica del existenciario *estar-con*: se embalsama el cadáver, se cuida, se entierra o incinera, y luego proceden las honras fúnebres, las conmemoraciones, los recuerdos en honor del fallecido, los aniversarios, etcétera. La de los demás es siempre muerte física y lo que demuestra es que quien estaba aquí como *presencia*, con nosotros, ha dejado de estar aquí como ser vivo. Ha dejado de vivir, es un no-viviente [*Unlebendiges*], aunque muy distinto de una cosa material muerta [*lebloses materielles Ding*], a semejanza de una piedra, por ejemplo [SZ, 238]. La muerte de los otros muestra el paso del estar aquí al no estar ya aquí, pero en modo alguno sirve ontológicamente para saber algo sobre la completud o el acabamiento en general del *Dasein*. En definitiva, cuando los otros «se van» siguen viviendo en nosotros, porque nosotros seguimos también viviendo. Por lo demás, la experiencia que tenemos del morir de los otros jamás nos proporciona una experiencia de qué sea su morir: «No experimentamos en su genuino sentido la muerte de los otros, a lo sumo, tan sólo “asistimos” a su muerte [*wir sind dabei*]». Con ello, Heidegger aporta una prueba para demostrar que la muerte es una experiencia *indelegable*, con respecto de la cual no se admiten *suplencias*. Nadie puede ocupar nuestro propio

lugar a la hora de morir. Heidegger utiliza el término —complicado de traducir— *Unvertretbarkeit* «indelegabilidad» [SZ, 240] —en su acepción de que alguien delega algo en otro a fin de que sea sustituido o representado por éste—, cuando lo que pretende es evidenciar el hecho de la *intransferibilidad* del morir: nadie puede transferir a otro el hecho último de tener que morirse.

En cualquier otro caso, añade —en todo «ir a…u otro quehacer»— un *Dasein* puede sustituir a otro; pero esto es algo que como ya han señalado algunos comentaristas parece exagerado, pues hay muchas otras cosas en las que uno es insustituible: desde el amor —no se puede transferir el amor que alguien siente, delegarlo, en otra persona— hasta el nimio detalle de ir al médico «nadie puede ir por mí si es que han de auscultarme a mí»11. Críticas aparte, Heidegger apoya su afirmación en una conocida sentencia de Martín Lutero: «Nadie puede tomarle a otro su morir». A lo sumo puede «morir por él», sacrificarse en su lugar en una única ocasión, pero jamás lo liberará con ello de la carga intransferible de su tener que morir final. Heidegger concluye así que la muerte «en cuanto "es" siempre se trata de algo mío [*jemeines*], que me pertenece» [SZ, 240]. Tal afirmación demostrará según Heidegger que la muerte tiene que ver con el existenciario «algo mío», con la *Jemeinigkeit*; recuérdese que sólo el *Dasein* es «algo mío» y que «mi» existencia también lo es. En este sentido, existencia y *Jemeinigkeit* proporcionan a Heidegger el nexo que necesitaba para analizar la muerte desde una perspectiva ontológica. Muerte es siempre *algo mío*, como lo es la existencia; y muerte es, además, *el final* [*das Ende*] de la existencia. Con ello la muerte parece haberse integrado en el grupo de los existenciarios que constituyen la estructura ontológica del estar aquí.

Y bien, prosigue Heidegger, pero ¿qué es la muerte? Ya vimos que no puede contemplarse tan sólo de forma objetiva como un simple finalizar la vida. Pero, ¿puede contemplarse como un final del *Dasein*, como un final en general? Al parecer, la muerte constituiría, indiscutiblemente, la *posibilidad* de un final, el final irremediable al que está abocado el *Dasein*; «Tan pronto como nace un hombre, es ya lo suficientemente viejo para morir». A Heidegger le es cara esta sentencia del *Campesino de Bohemia* [SZ, 245]; con ella queda justificado el fenómeno de que la muerte puede aparecer en cualquier instante durante la vida. La muerte es «un fenómeno de la vida» que puede acontecer en

cualquier momento. En tanto que suceso, puede constatarse biológicamente, pero ello no le basta a Heidegger; éste se aferra más bien al concepto ontológico de «posibilidad» como modo de abordar la muerte desde el punto de vista ontológico: así, *Dasein*, estar-en-el-mundo, será, ante todo, posibilidad de morir. De ello extraerá Heidegger que estar aquí es ese *zum Tode sein*: «estar abocado a la muerte» o «ser para la muerte», como se ha traducido en castellano; es decir, el *Dasein* posee constantemente la posibilidad de morir, está llamado a morir y su estar en el mundo es un ininterrumpido relacionarse con la muerte, un existir junto a la muerte y cara a la muerte.

Al *Dasein* pueden aguardarle muchas cosas en la vida: una tormenta o un viaje, un matrimonio o un premio, bienes o males sin fin, pero todo ello proviene del azar y de unas determinadas circunstancias, nada de lo que sobrevendrá posee tamaña certeza de su acontecer como la muerte. Lo único que hay de cierto en esta vida, afirma Heidegger, es que la muerte aguarda, pura y simple sabiduría popular convertida en certeza filosófica. Pero Heidegger precisa más y con refinada maestría añade que morir es un «dejar de vivir»: un *ableben*, algo así como el *apearse* de la vida.

Por lo demás, la «posibilidad» de la muerte posee un doble significado que Heidegger tratará de exprimir al máximo. Es en esa posibilidad de «dejar de vivir» en la que más *le va* al *Dasein* su ser en el mundo, puesto que cumpliéndose aquélla, éste deja de estar-en-el-mundo. Con ello termina toda cura y procura de sí: la muerte anula el ser y por tanto su esencia, el «cuidado». Pero también la posibilidad de la muerte trae consigo otra consecuencia para el *Dasein*: la de que éste se asuma por entero y se torne sí mismo, propio y para sí.

La muerte es una posibilidad de ser [*Seinsmöglichkeit*] que propiamente sólo el *Dasein* tiene que asumir. Con la muerte se enfrenta el *Dasein* a su manera más auténtica de ser [in seinem *eigensten* seinkönnen]. En esta posibilidad le va al *Dasein* su estar-en-el-mundo por antonomasia. Su muerte es la posibilidad de no-poder-más-estar-aquí. Cuando el *Dasein* se enfrenta a la inminencia de esta posibilidad de sí mismo, es remitido *completamente* a su poder ser más genuino. Así, frente a la inminencia de ese su ser mismo, se desliga de cualquier vinculación con otros *Dasein*. Esta posibilidad genuina y desvinculada es, a su vez, la más extrema. En tanto que poder ser, el *Dasein* es incapaz

de sobrepasar [*überholen*] la muerte. La muerte es la posibilidad de la más absoluta imposibilidad del *Dasein*. De este modo se revela *la muerte* como *la más genuina, desvinculada e irrebasable* posibilidad. En cuanto tal, se trata de una *señalada* inminencia [SZ, 250].

El texto que citamos es complicado y está plagado de paradojas. Con la primera proposición, Heidegger remite al lector al modo de ser propio del *Dasein*. La muerte es una «posibilidad de ser» y, sin embargo, con ella deja el *Dasein* de ser. ¿En qué sentido es *Seinmöglichkeit*? Es la posibilidad que el ser tiene de no ser más. No obstante, cuando el *Dasein* se enfrenta a esta certeza y a la inminencia de la muerte es cuando se encuentra con ese «sí mismo más genuino», se halla a solas consigo y con su muerte; los otros desaparecen, pues con ellos no *va* la muerte, que es sólo de cada cual. La muerte es lo irrebasable e insuperable, en nada se parece a un examen que, por muy difícil que sea, cabe siempre una posibilidad de superar. Con la muerte se cierran todas las posibilidades; he aquí por qué es la posibilidad de toda imposibilidad; con ella, lo que hasta entonces era posible se torna ya imposible.

Heidegger piensa la muerte desde el punto de vista ontológico-existenciario de la propiedad y la impropiedad del *Dasein*. El estar aquí se halla *arrojado* en el mundo y, con ello, abocado a la posibilidad de su muerte, que es solo suya. El estar aquí analizado desde el punto de vista de su cotidianeidad o normalidad más evidente, por lo general, siente miedo de la muerte y es presa de la tentación de replegarse ante dicha posibilidad; así, sucede por lo común que el *Dasein* pase la vida entera pugnando por olvidar la inminencia de la posibilidad de la muerte o que simplemente se engañe a sí mismo encubriéndola. El comportamiento del «es», del *man*, proporciona la mejor evidencia acerca de ello. «Se sabe» que «todos» debemos morir, que *se muere* en general, pero también que «siempre mueren los otros». La opinión pública recibe noticia constantemente de la muerte, si bien únicamente como «fallecimiento», «defunción» o «accidente». «Así es la vida»; «a todos nos llegará la hora» son expresiones que poco indican aparte de una inmensa indiferencia pública con respecto a la muerte como acontecimiento individual. «Sí, es cierto que hemos de morir, pero aún no nos ha llegado la hora», se consuela la opinión pública mientras piensa en entregarse con más afán si es posible a los quehaceres cotidianos.

El *man* acusa una absoluta falta de conciencia con respecto a la

muerte y todo lo que ésta posee de acabamiento existencial. Así, para el *uno* impersonal, dado que «todo el mundo *se muere*», en realidad, quien muere es *nadie*, *nadie* muere. Aunque reconoce que el morir es algo connatural al estar aquí, propiamente pertenece a *nadie*, se trata de un morir siempre anónimo, que nunca afecta al conjunto de los vivientes para quienes el *Man* cuenta con numerosos medios de consuelo. «Hay que seguir viviendo», «A todos nos tocará… Entretanto: el muerto al hoyo y el vivo al bollo». También los allegados consuelan al moribundo diciéndole que todo pasará y será como un mal sueño, que pronto volverá a la vida cotidiana. En definitiva, el *man* elude lo que de suyo es ineludible y pretende ignorar lo más obvio. *Se procura* tranquilizar al *Dasein* acerca de la muerte mediante el olvido y el encubrimiento, que *se* consideran más saludables que asumir la verdad. Es, pues, el «uno» o «se», el *man*, lo que impone la norma que rige comúnmente la actitud para con la muerte: «así y sólo así ha de pensarse en la muerte», «de tal modo y sólo de tal modo ha de encararse la hora final», «con estas palabras ha de hablarse a los allegados del difunto», etcétera. Es el *man* lo que dicta asimismo cómo es el «valor» o la «cobardía» frente a la muerte; a veces, tenerle miedo *se ve* mal, otras, la muerte es *hermosa en el campo de batalla*, cobarde y de mal gusto pensar *demasiado en ella*, etcétera. Con ello, Heidegger constatará que, en resumidas cuentas, el *ser para la muerte* que es el estar aquí se halla cotidianamente inmerso en el modo de la huida de la muerte; tal modo es inauténtico e impropio. Ahora bien, cabe la posibilidad de que el *Dasein* adopte otro modo de ser en su relación con la muerte, como veremos.

La muerte de Iván Illich

En la página 254 de *Ser y tiempo* Heidegger anota al pie: «*L.N. Tólstoi* ha descrito en su relato *La muerte de Iván Illich* el fenómeno de la conmoción y derrumbamiento de este *"se muere"*». Pero algo más describió el gran escritor ruso en su genial relato: ni más ni menos que toda la teoría heideggeriana acerca del «estar aquí frente a la muerte», el encuentro consigo mismo del *Dasein* enfrentado a su morir y la revelación para el moribundo de la existencia auténtica y la inauténtica. Por supuesto, Tólstoi lo expresó sin tanto fárrago como Heidegger en uno de los relatos acaso mejor construidos de la historia de la literatura

occidental.

El magistrado Iván Illich, tras haber hecho una espléndida carrera en el Tribunal de Justicia de Moscú, se ha establecido en la vida: un enorme piso burgués, un matrimonio como el que sobrelleva cualquier marido de su clase social, unos hijos, sirvientes, amigos con los que disfruta jugando al *wist*, etcétera. Un día, a consecuencia de un pequeño accidente doméstico aparentemente sin importancia, se siente enfermo: se trata de un misterioso dolor en el costado, cada vez más agudo. Comienzan las visitas a los médicos y, poco a poco, arrecia el fatal pensamiento de que la enfermedad aumenta y no tiene cura. Cuanto más se concentra en la enfermedad, más se repliega Iván Illich en sí mismo y, a la vez, más claramente le parece advertir el desenmascaramiento de cuanto lo rodea: su mujer y su hija, preocupadas por las nimiedades cotidianas; la buena sociedad y los compañeros de trabajo, afanados con sus quehaceres diarios, y él, un enfermo del que nadie se ocupa, pues viene a molestarlos con su dolencia, la cual cada día lo aparta más de todos ellos y de esa vida que es caracterizada como la «normalidad». La enfermedad y, sobre todo, la conciencia de su soledad, provocan que el enfermo observe a sus semejantes y al mundo bajo el efecto de una luz nueva; iluminados por ésta los adivina a todos cortados por el mismo patrón, y poco a poco crece en él la conciencia de que son falsos y vanos. Mas para los otros, Iván Illich es tan sólo ese «uno más que muere», ese uno más que se sale de la norma y que ha dejado de llevar la existencia que *se* lleva, la que todos deben llevar.

Frente a la inminencia de la muerte, Iván Illich alcanzará el pensamiento supremo de que acaso su vida no fue como realmente debió ser: «Quizá haya vivido como no debía —se le ocurrió de pronto—. ¿Pero cómo es posible cuando lo hacía todo *como era menester*?»12 Esto es, cuando había vivido como todo el mundo… «Se le ocurrió que sus tentativas casi imperceptibles de bregar contra lo que la gente de alta posición consideraba bueno —tentativas casi imperceptibles que había rechazado casi inmediatamente— hubieran podido ser genuinas y las otras falsas. Y que su carrera oficial, junto con su estilo de vida, su familia, sus intereses sociales y oficiales…todo eso podía haber sido fraudulento. Trataba de defender todo ello ante su conciencia. Y de pronto se dio cuenta de la debilidad de lo que defendía. No había nada que defender».

Al final, Iván Illich, entre horribles sufrimientos, comprenderá que efectivamente algo fue mal: había vivido sin ser él mismo, dejándose vivir por las normas de los otros, siendo como los otros; pero también se percató de que estaba llegando al instante supremo en que podría «corregir toda su vida»: el instante de la comprensión de sí, aquél de la suprema comunión con el mundo y consigo mismo. «"Sí, no fue todo como debía ser —se dijo—, pero no importa. Puede serlo. ¿Pero cómo debía ser?", se preguntó, y de improviso se calmó»… De este tenor son las últimas reflexiones del moribundo al que una gran paz y una enorme sensación de bienestar le sobrevienen instantes antes de morir; siente la mano de su hijo que lo aferra para que no se vaya de la vida y le embarga un sentimiento de lástima y piedad por cuantos quedarán en el mundo que él deja ya sin miedo. Iván termina por «ver la luz», y al punto la muerte «ya no está». El moribundo lo ha comprendido todo: tal sería el instante supremo de la «autenticidad» en términos heideggerianos: por mucho que se haga esperar la comprensión, frente al instante de la muerte, cuando el *Dasein* se halla ante sí mismo, exento de máscaras, donde las mentiras del *man* se tornan inútiles, aparece la luz y se produce el repliegue hacia sí, hacia lo más genuino.

Hay algo que Heidegger no contempla en su teoría y ello será la sensación de «piedad por los otros» que invade al moribundo instantes antes de expirar. La filosofía de Heidegger ni contempla el amor ni tiene en cuenta la piedad: propugna el encuentro con el yo cual meta suprema, conciencia de ser el sí mismo que nunca es los otros. Habrá que pensar en que el *Dasein* auténtico poseerá también la capacidad de amar con autenticidad; pero en ese asunto ya no se adentra el filósofo del ser.

En resumidas cuentas, para Heidegger, tal como ya revelara el genio literario de Tólstoi —autor más humano y de mayor finura psicológica que el frío filósofo de la Selva Negra— la muerte como colofón de la vida ofrece al *Dasein* la posibilidad de ser al situarlo frente a sí mismo en el instante donde caen todos los velos de la existencia, pues el yo se enfrenta desnudo ante su propia imagen. Mas, según Heidegger, no habrá que esperar la llegada de la «última hora» para ser uno mismo genuina o propiamente, sino que el estar aquí deberá ejercitarse en anticiparla mentalmente a fin de encontrarse consigo mismo antes de que no haya remedio.

Al *Dasein* le queda siempre y en cualquier instante —no sólo

ante la muerte misma sino también cuando la piensa y se anticipa a ella— la posibilidad de reaccionar recurriendo a sí mismo y, desoyendo la llamada del *man*, atenerse a su propia llamada. Asumiéndose como sí mismo se aparta del «es mismo», entonces modifica su modo habitual de hallarse arrojado, el modo del *man Selbst* se transforma en el modo del *sich Selbst*: el *sí mismo*. Frente a la inminencia o frente a la anticipación de la muerte, el *Dasein* adquiere la posibilidad de elegirse entero, realiza una especie de examen de conciencia al repasar su vida y considerarla, si llega el caso, como una equivocación o como un acierto. Cual náufrago frente a una isla, la muerte lo remite a la soledad con su ser y, con ello, al repaso mental y la valoración de la existencia vivida hasta ese momento. Para cada cual, es la llamada de la muerte en tanto que *apelación* al estar aquí como individuo singular [*als einzelnes*] la oportunidad de *singularizarse*, de aislarse y replegarse hacia sí mismo [SZ, 263].

Al asumir la muerte como posibilidad infranqueable, al adelantar en su conciencia esta posibilidad, la de su propio fin en tanto que el límite de todas sus posibilidades, el *Dasein* se desengaña del engaño generalizado en el que viven quienes no piensan en la muerte como posibilidad —la mayoría inmersa en *el man selbst*— y comienza a observarse como un todo singular cuyas posibilidades son cuasiinfinitas mientras no topen con la imposibilidad de todas ellas; en el estar aquí se abre paso la conciencia de que su tiempo es limitado; pero, con ello, este *Dasein* que tiene en cuenta la muerte como posibilidad es más libre y se desenvuelve mejor en sus proyectos, pues han de adoptar un carácter más restringido y cabal. El *Dasein* se sabe ya finito y con un límite temporal indeterminado que debe tenerse en cuenta; y, sin embargo, ello no tiene por qué anular sus proyectos, sino que contribuye a matizarlos y los torna más creíbles. Por ejemplo, frente a la perspectiva de que algún día habrá de morir, será más probable que el *Dasein* aprenda a vivir sin el afán de acumular riquezas, ya que se preguntará: ¿Para qué acumular, si he de morir? Su ser, acaso náufrago en el deseo inconmensurable de acumular posesiones, se liberará con el pensamiento de la finitud; el tiempo que, inexorable, conduce hacia un final, penetra en el ser del *Dasein* como realidad, y con ello también la libertad que, finita y temporal, circunscrita a un espacio y un tiempo, adquiere una evidencia más palpable.

Dasein como «poder ser sí mismo»: autenticidad e

inautenticidad

Con la muerte, que siempre pertenece por entero a cada *Dasein* y cuya realidad se ve mal reflejada en la publicidad con que la airea el *man*, se enfrenta el estar aquí a su poder ser más propio dentro de la finitud temporal. La inminencia de la «imposibilidad absoluta de todas las posibilidades» pone al *Dasein* también frente a la inminencia del enfrentamiento consigo mismo, lo abre a la posibilidad de apropiarse de sí; con otras palabras: le ofrece la oportunidad de apropiarse de «su propio yo». Heidegger traducirá ese «poder morir en cualquier instante» en un «puedo ser yo mismo en cualquier instante». Asumir la posibilidad del advenimiento de la propia muerte torna al estar aquí «libre para la muerte» y, con ello, también libre en la vida en el sentido de que ha asumido la determinación que lo constituye en tanto que ser finito condenado a llegar a un final.

De tal asumirse a sí mismo que comienza con la conciencia de ser para y cabe la muerte Heidegger extrae toda su teoría acerca de la «propiedad» [*Eigentlichkeit*] y la «impropiedad» [*Uneigentlichkeit*] del *Dasein*, estrictamente unida al «poder ser sí mismo» y la «autenticidad» en general [*Authentizität*], otra manera sinónima de calificar al *Dasein* apropiado de sí o «propio». Heidegger introducirá en los parágrafos de *Ser y tiempo*, donde expone su teoría acerca de la «autenticidad o propiedad [§§ 54-60], términos como «decisión», «voz de la conciencia» o «culpa», y retomará los de «caída» o «arrojamiento» —todos ellos cargados de fuertes connotaciones morales—, si bien, el filósofo del ser exigirá al lector que no los interprete en un sentido «moral», lo cual es harto difícil.

La tendencia general dominante en la interpretación de la teoría heideggeriana de la autenticidad y la inautenticidad se inclina siempre hacia un punto de vista ético y valorativo. Pero cualquier interpretación moral de la teoría heideggeriana de la propiedad es improcedente. Nunca hay que olvidar al leer el intrincado *Ser y tiempo* que la pretensión del filósofo al escribir la obra era observar los fenómenos constitutivos del *Dasein* desde un punto de vista formal, con la intención de establecer una nueva base filosófica desde la que superar toda la historia de la filosofía occidental y desde la cual realizar una nueva interpretación del hombre y el mundo desde el punto de vista de la totalidad, expurgando lo

observado según el método fenomenológico de toda connotación teórica existente hasta entonces. Heidegger se esfuerza por designar las categorías descubiertas con nombres exentos de connotaciones culturales e históricas, aunque a veces no lo consiga. En cualquier caso, sus denominaciones deben tomarse tal cual e intentar separarlas de cualquier otro significado. Así, Heidegger evitó designar al ser humano como sujeto u hombre, prefiriendo *Dasein*, en la creencia de que con ello lo exime de la carga conceptual que conllevan los otros conceptos. «Ontología fundamental» denominó Heidegger al intento de establecer una «genealogía de las distintas maneras de ser» [SZ, 9]. Las connotaciones morales de los conceptos con los que tratamos deberán pues, dejarse aparte.

Con respecto a los términos de «propiedad» e «impropiedad» o «autenticidad» e «inautenticidad» —usamos los sinónimos indistintamente— aparecidos a lo largo de todo *Ser y tiempo*, Heidegger los definirá como las formas más elementales de ser del estar aquí. Se trata, en suma, de las dos «formas puras de ser», y nada tienen que ver con una dualidad de maneras moralmente opuestas de existir, esto es, con un modo de existir auténtico o moralmente aceptable y bueno y una existencia inauténtica o inmoral, mala. Por ejemplo: «Fulano vive según la norma de hacer siempre el bien allá donde vaya; es auténtico», o «Mengano es un egoísta y un malvado, su vida es inauténtica». No se es auténtico por «ser bueno», e inauténtico por «ser malo». Ambos conceptos que son meramente formales nada tienen que ver con las acciones de las personas, no remiten al qué se hace sino al cómo se hace. «Auténtico» es quien se adueña de su ser y de las posibilidades que le ofrece la existencia de una forma consciente y consecuente; inauténtico, quien anda perdido y mareado por los acontecimientos, quien no es dueño del rumbo de su vida y se muestra incapaz de determinar sus propios actos, o quien hace lo que todo el mundo hace, sin convicción; por ejemplo: «Como todo el mundo va de vacaciones a la playa, también yo debo irme de vacaciones a la playa —a pesar de que anda mal mi economía—; si no ¿qué dirán de mí?» Aplicada a este caso tan trivial, la autenticidad consistiría en olvidarse de lo que hacen los demás y tomar la decisión de no salir de vacaciones porque simplemente «prefiero quedarme en mi casa disfrutando de cosas que normalmente no puedo hacer, tales como visitar mi ciudad o escuchar a Miles Davis y leer a

Tolstói».

Como ya vimos, Heidegger estima que la «impropiedad», el ser inauténtico —en consonancia con la teoría del *Man* como el quien y estructura existenciaria del *Dasein*— constituye el estado «normal» del encontrarse del *Dasein* en su cotidianidad. Según ello, quien más quien menos *se atiene a la norma*, a lo que se hace —«a lo que es menester», como Iván Illich—, no por convicción sino por costumbre o simple comodidad. Salirse de la norma o aceptarla con autenticidad es lo que menos abunda. Con todo, confrontar ambas posibilidades como dos actitudes éticas divergentes es lo que desembocó en creer erróneamente que Heidegger proponía una «ética de la propiedad» según la cual el filósofo del ser predicaría «el *deber ser* auténticos» en contra de lo indecoroso de un vivir sumidos en la inautenticidad. Tal error de interpretación provocó lo que Andreas Luckner —acaso el autor contemporáneo que mejor ha explicado *Ser y tiempo*— denomina: «El malentendido existencial de los lectores de Heidegger»13.

Se interpreta este aspecto de las teorías de Heidegger desde la perspectiva del gnosticismo (por ejemplo, Hans Jonas), en el sentido de que el *Dasein* ha sido arrojado al mundo, se halla inmerso en la existencia inauténtica y debe ascender hacia la luz de la autenticidad. En realidad, la intención de Heidegger nada tiene que ver con ello: la autenticidad no es simplemente lo contrario de la inautenticidad y, con ello, una *alternativa* moral; no se elige la inautenticidad, sino que se está siempre en ella desde el momento en que se nace. Lo que se elige es la autenticidad. Y es que, como veremos, para Heidegger lo auténtico adviene en cuanto hay una elección. El *Dasein* está siempre en la inautenticidad, es su estado originario por antonomasia; sólo cuando es consciente de que puede elegir y elige se torna auténtico, esto es, en cuanto ejerce su libertad.

Si alguien elige vivir bajo el yugo de un régimen totalitario es tan auténtico como quien elige luchar contra la tiranía. Lo importante será la elección y la autenticidad con que se elige, no lo que se elige. Aquí radica el cepo moral de Heidegger y el punto en que su filosofía se torna nihilista y hasta peligrosa desde un punto de vista social: en tanto que es incapaz de distinguir entre una decisión para lo bueno y otra decisión para lo malo y valorarlas moralmente. La defensa de los derechos humanos es considerada por quienes nos creemos hombres de bien como

el valor supremo de una sociedad democrática. Para Heidegger, tan auténtico será quien pisotea con decisión los derechos elementales de las personas como quien lucha por salvaguardarlos. Lo que importa es decidirse, el para qué es lo de menos. De este modo se accede a la autenticidad.

Decidirse y autentificarse significa, pues, apropiarse conscientemente de las posibilidades que la vida nos ofrece. Existe la posibilidad de elección; elijamos, pues. Esto es lo que propone Heidegger. La propiedad es una forma de existencia tan formal como esta otra de la impropiedad, pero en ningún caso moralmente reprobable o aceptable. Ahora bien, ¿cómo se es auténtico? ¿Qué paso se da desde la inautenticidad a la autenticidad?

La elección

El *Dasein* accede al estado de propiedad mediante una elección. Las posibilidades de ser que el *man* ofrece al *Dasein* no fueron elegidas por este último: *se eligió por él*. He ahí por qué, sostiene Heidegger, el *Dasein* permanecerá sumido en la impropiedad si nunca opta por elegir. Sólo podrá ser «sí mismo» cuando en su ser aparezca el fenómeno de la elección. Y es que, antes incluso de decidirse por una elección, el *Dasein* debe elegir *elegir*; y es en esta elección de la propia elección donde el *Dasein* se posibilita a sí mismo su más genuino poder ser [SZ, 268]. Saber que se puede elegir, primera norma, y después decidirse a ello, tal constituiría la autenticidad del *Dasein*.

¿Qué se elige? En definitiva, ser auténtico o no serlo. Resolverse a una u otra cosa es ya síntoma de autenticidad y de resolución. Y la elección consiste en resolverse, en principio por el *sí mismo* desde ese «es mismo» *man Selbst* en el que está sin haberlo elegido. Hay que elegir ser sí mismo. Cuando se es consciente de que se elige de que no eligen por nosotros se es auténtico. Pero, ¿en virtud de qué fenómeno acontece el milagro de la elección? Heidegger acuña aquí otro término esencial: «La voz de la conciencia» [*die Stimme des Gewissens*]; ella es la que convoca al *Dasein* para que elija y sea él mismo.

La voz de la conciencia

En modo alguno pretende Heidegger realizar una investigación psicológica o epistemológica acerca de qué sea la conciencia en cuanto término filosófico y, ni mucho menos, contemplarla como concepto moral o religioso. El filósofo del ser denomina voz de la conciencia a un fenómeno que acaece en el estar aquí y que lo conmina a ser sí mismo [*sich Selbst*]. Se trata de una forma de apertura, pues tal llamada proporciona al *Dasein* algo que entender. La llamada de la conciencia apela y *habla* al *Dasein*, con lo cual es también una manera de ese «habla» que ya apareció en cuanto a forma auténtica del *ser con* y el *encontrarse* en el mundo. Este modo de hablar jamás caerá en el modo de la «habladuría» —la forma inauténtica relativa al *man*—, puesto que tampoco habla «para todos» o es objeto de curiosidad pública, sino más bien se trata de una apelación al *Dasein* solo, a ese estar aquí arrojado en medio del mundo e imbuido de las ideas del *Man*. El *Dasein* puede oír o no la llamada de la conciencia, puede «hacer oídos sordos» o «aplicar el oído»; si oye, lo hace a través del ruido característico del *man*, este ruido que normalmente impide oír la llamada de la conciencia [SZ, 271]. La llamada se dirige invariablemente al *Dasein*, no a «los otros» ni a la opinión pública; convoca al estar aquí como «algo mío» y en su estado de abierto; a través de la ofuscación a la que lo somete el *Man*, la conciencia se dirige hacia el ser más propio del *Dasein* [SZ, 273]. Aquí tenemos de nuevo a Iván Illich dejándose interpelar por su conciencia: «¿Será que no he vivido como debía?».

Heidegger se torna un tanto más abstracto al especificar el decir de la voz de la conciencia, y descubrimos que esto que la voz de la conciencia «dice» al *Dasein* es bastante *sui generis*. ¿Qué le dice al estar aquí esa voz? ¿Qué le transmite que pueda hacerlo reaccionar excluyéndose del *Man*, su estado habitual, de normalidad? Pues muy sencillo: la llamada *convoca* al *Dasein* para que retorne hacia sí mismo, si bien «estrictamente hablando, *no le dice nada*» [*Ibidem*]. He aquí lo sorprendente: «La conciencia habla sólo y siempre en el modo del silencio». Tal hablar se asemejaría, pues, unas veces, a esa pausa que acontece en medio de un periodo musical; otras, a una pausa en medio de estruendosos golpes de martillo; sea como fuere, sólo a través del «sonido del silencio», del «habla callada» se dirige la conciencia al *Dasein*. Tales afirmaciones nos dejan un tanto perplejos: ya no es la conciencia la que dice algo comprensible como «no has vivido como

debías», sino que no dice nada, habla callando. Pero el callar «conmina»; y en realidad dice sin decir al *Dasein* que debe reflexionar y elegir, no hacen falta palabras, es más bien una actitud previa de la que brotan luego las palabras precisas. Sería algo así como la lucidez misma que conmina a ser lúcidos.

Por lo demás, la llamada sucede porque sí, nadie busca ser llamado: la conciencia de pronto llama y, para muchos, sería mejor que no hubiera llamado: esto casa con el tópico que afirma que es mejor mantenerse en la inconsciencia y el no saber, o que más felices son los necios que los cuerdos. La llamada nunca es planeada por nosotros mismos, sucede sin más, inesperadamente y sin que el *Dasein* se halle preparado para ello.

Seguidamente, en sus ansias por concretar, Heidegger se preguntará por ese *quién* de la conciencia. ¿Quién llama a través de la conciencia? ¿Se trata de algún otro que nos llama? De ninguna manera. La conciencia es un fenómeno del estar aquí; ¿no será, acaso, el *Dasein* llamándose *a sí mismo*? Efectivamente. «En la conciencia, el estar aquí se llama a sí mismo» [SZ, 275]. Pero también: «La llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí» [*Ibidem*]. Heidegger no se refiere a un más allá ideal u ontológico, puesto que el único allá y acá está en el estar en el mundo del *Dasein*; se refiere a otra cosa: el quién que llama al *Dasein* es su misma esencia: el «cuidado», *Sorge*.

La llamada de la conciencia tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que, en el fondo de su ser, el *Dasein* es «cuidado», *procura* de sí mismo [SZ, 278]. Heidegger no necesita, pues, recurrir a poderes extraños como Dios o una conciencia universal a fin de explicar el fenómeno de la llamada: el cuidado como ser del propio *Dasein* es el que conmina a éste a ser, y a ser en el modo de la autenticidad.

La culpa y el «estado de resuelto»

¿Qué es lo que revela la llamada de la conciencia?, se pregunta Heidegger; ¿acaso responderá a la pregunta de qué ha de hacer cada cual con su vida? En modo alguno. La llamada no *dice* algo que haya que hacer o no hacer, tan sólo convoca al *Dasein* a encontrarse consigo mismo y lo induce a seguir adelante con su vida en el modo de la autoelección, lo conmina a que use su libertad en el modo del «decidirse

por…». Ahora bien, la llamada de la conciencia traerá consigo el concepto de culpa [*Schuld*] así como el de un *Dasein* culpable [*Schuldig*]; ¿cómo habrá que entender existenciariamente tales conceptos? Desde luego, no en un sentido tradicional, sino en un sentido heideggeriano. El filósofo del ser sostiene que todo *Dasein* es culpable, pero que únicamente el estar aquí auténtico percibe su culpabilidad.

Partiendo del análisis del concepto cotidiano de culpa, Heidegger presupone la posibilidad de acceder a la esencia de tal concepto desde el punto de vista existenciario y no meramente existencial; a este fin habrá que comenzar exonerándolo de sus connotaciones existenciales: por ejemplo, habrá que dejar a un lado ese sentirse culpable para con otros a causa de algo que se les debe [*etwas schulden*], bien sea el monto de una deuda, el corresponder a una buena acción o el recuerdo de una humillación, etcétera. Será necesario exonerarlo asimismo del significado de culpa para consigo mismo, por ejemplo, con respecto a la promesa que se incumplió o el deber traicionado. También habrá que olvidarse, por último, de ese sentirse culpable ante Dios a causa del pecado. Así, una vez desprendido de sus connotaciones existenciales, Heidegger observará el concepto de culpa en tanto que existenciario; entonces éste remite directamente a la carencia de algo, a una *deficiencia* en un sentido general y estructural; pero también remite a un «no» y al fundamento de una *Nichtigkeit*, de una «nihilidad» [SZ, 284]. El significado de todo esto lo explicará Heidegger de un modo ciertamente curioso.

El «cuidado» aparece de nuevo en escena. Según el ser del *Dasein*, que es «procurar» y cuidar de sí mismo, el estar aquí auténtico se halla constantemente en el modo de la elección de sus posibilidades; elige y proyecta su futuro, se *procura* para el futuro; pero no puede elegir todas las posibilidades, sino sólo algunas de ellas dejando a un lado otras muchas que no fueron elegidas. En este sentido, el *Dasein* es también el fundamento de una nihilidad, pues da pie a lo que no es, al «no» de lo que podría haber sido y no fue. Al elegir por sí mismo, cada estar aquí arrostra una responsabilidad, se hace responsable de las consecuencias de su elección, y a su vez de las consecuencias de su no elección. Cuando un *Dasein* adopta una elección de por vida, por ejemplo, asumir el estado de soltería o la profesión de zapatero, carga con la responsabilidad de no haberse casado o con las consecuencias de no haberse decidido por otras

profesiones. Así, la culpa radica en ese ser fundamento de un ser precedido por un no, de un no ser esto o lo otro, de un no hacer esto o lo otro, en suma, de una *nihilidad*. El *Dasein* es, pues, estructuralmente «culpable», he aquí el porqué de la culpa esencial de cada estar-en-el-mundo.

El *Dasein* no eligió venir al mundo. Al «llegar aquí», lo hace como culpable, pero sólo adquiere conciencia de su culpa, una vez ha elegido el modo de su permanencia en el «aquí», cuando tras escuchar la llamada de la conciencia se «resuelve» a ser algo y a no ser esto o lo otro. Al atender la llamada de la conciencia, el *Dasein* eligió también ser él mismo, y con su elección eligió «tener conciencia»; con ello, se decidió a ser responsable de la elección. Ser responsable proviene del haberse resuelto del *Dasein* a ser algo concreto; junto con la responsabilidad aparece también la posibilidad de ser consciente de la culpa de no haber sido esto o lo otro.

Por lo demás, este «querer ser consciente» —aceptar la conciencia— significa hallarse dispuesto para la angustia [*Bereitschaft zur Angst*]; la angustia que siente el *Dasein* en su *estado de abierto* le *abre* la posibilidad de la elección; la angustia es provocada por ese tener que elegir, y solamente desaparecerá una vez se haya elegido. Al estado de angustia en conjunción con el querer la conciencia incluso a despecho de tener que cargar con la propia culpa Heidegger lo determina como el fundamento de uno de sus conceptos más célebres: el *estado de resuelto del Dasein*, la célebre *Entschlossenheit* [SZ, § 60]. «El callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable es lo que denominamos la resolución» [SZ, 297].

¿En qué consiste este «estar resuelto» del *Dasein*? Poco nos aclara la definición heideggeriana. En principio, «resolución» tiene mucho que ver con «apertura», tal como atestiguan los términos alemanes *Entschlosenheit* y *Erschlosenheit*; resolverse, decidirse [*sich erschließen*] significa también —siempre desde la raíz del vocablo alemán— abrir, desvelar, desocultar, conceptos harto significativos para Heidegger, como ya hemos visto —el *Dasein* es apertura— y como veremos al tratar el tema de la verdad en tanto que ésta es apertura y desvelamiento. En definitiva, la resolución «es un modo extraordinario de la apertura del *Dasein*» [SZ, 297]. Y es que la resolución abre al *Dasein* a una manera nueva de ver el mundo. El estar aquí en su «estado

de resuelto» (seguimos a Gaos en la paráfrasis) adopta una nueva visión de las cosas y los seres del mundo al adoptar una actitud resuelta frente a sus propias posibilidades. El *Dasein* adquiere una especie de «panvisión» en este su nuevo estado: contempla su vida desde un presente donde nacimiento y pasado así como la posibilidad de su muerte lo tornan consciente de su ser y de sus posibilidades. De este modo, el estar aquí abarca el conjunto de su existencia de un solo golpe de vista y ello afianza su resolución. El lúcido Michael Inwood explica en su clara monografía sobre Heidegger que el filósofo del ser tenía en mente a figuras como Pablo de Tarso, Agustín de Tagaste o Martín Lutero al pensar en el *Dasein* resuelto14. Todos ellos se resolvieron a seguir unos pasos determinados en sus vidas tras haber «visto la luz», tras el momento refulgente de lucidez que les conmino a «cambiar de vida» y a resolverse por una determinada manera de ser. Cuando Lutero afirmó ante Worms: «Aquí estoy yo, no puedo hacer otra cosa», se había resuelto a actuar, a realizar lo que no podía dejar de hacer. Y así, Pablo y Agustín. Se trata de ejemplos muy válidos para ilustrar la resolución en su ejemplo supremo, fruto del cual cambiará un estado de ser por otro, a consecuencia del cual se pasa del estado de ser «uno de tantos» a ser un único entre muchos.

Con todo, hay que matizar en qué consiste esta resolución. Desde el punto de vista existenciario, es una estructura de ser que posibilita toda capacidad de decisión del *Dasein*, indistintamente de cuál sea ésta. También un fantoche llamado Adolf Hitler *resolvió* que se apoderaría de medio mundo y que convertiría en ruinas Alemania tras haber desolado Europa. De nuevo hay que soslayar los aspectos éticos de la cuestión como ocurre siempre con Heidegger en *Ser y tiempo* y como sucederá en todas las demás obras. Para Heidegger lo que cuenta es el momento de la resolución y el *Dasein* en cuanto resuelto, qué código abrace éste, si es punible o detestable, si es encomiable y modélico, es algo secundario.

Un lector benévolo estará tentado de conceder un criterio moral a Heidegger —a pesar de que el filósofo mismo se resolviese a abrazar el régimen nazi— y sostendrá que el decidirse y el resolverse remitirán siempre a algo moralmente aceptable… Pero en realidad es difícil probarlo desde las intrincadas palabras del filósofo. Karl Löwith refiere en su inapreciable *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* aquel chiste que inventó un estudiante: «Estoy resuelto pero no sé a qué»15. La

gracia radica en que se juega con el equívoco entre el estado de resuelto existenciario y el resolverse a algo concreto existencial. Sin embargo, todo resolverse, afirmará Heidegger, se realiza frente a un fin, un para qué concreto, pues de lo contrario no acontecería la resolución. Ya se trate de San Pablo, Hitler o Calvino, o se trate de un ser simple y anónimo, la resolución acontece frente a algo, siempre ante una posibilidad de ser y otras varias de no ser.

Hay otro concepto importante que atañe a la resolución. Mediante el estado de resuelto y la resolución el *Dasein* se hace cargo de su «situación» en el mundo y, con ello, de las posibilidades concretas de ser que se le ofrecen en un momento concreto. La resolución pone al estar aquí frente a las posibilidades de su «situación» [*Situation*]; la llamada de la conciencia convoca al *Dasein* a adueñarse de ese estado de su ser en ese momento o situación que es solamente suya [SZ, 300], y con ello a tomar determinaciones que posibilitarán su existencia fáctica en el mundo, en relación con los útiles y en relación con los otros. Mediante el conocimiento de la situación y la resolución, el estar aquí acepta su vida tal cual es o decide cambiarla, quiere seguir siendo lo que es *resueltamente* o se resuelve por otra cosa; por ejemplo, un profesor funcionario que reflexione sobre su profesión puede llegar a comprender lo dramático o lo cómodo de su situación y resolver permanecer en su estado con todas sus consecuencias, feliz de lo que tiene o infeliz; pero también puede decidir abandonar su puesto y ejercer otro oficio menos absorbente, cargando con todas las consecuencias derivadas de su decisión, esto es, despidiéndose con plena conciencia de los horarios privilegiados o de las dilatadas vacaciones, así como de la seguridad económica de por vida, a cambio, por ejemplo, de un precario trabajo de zapatero aficionado en una aldea pero de una considerable dosis de libertad o tranquilidad espiritual.

Ahora bien, por lo general, la resolución no conlleva necesariamente un cambio de estado fáctico; no necesariamente le sucede al *Dasein* lo que a Agustín de Tagaste, que de pecador pagano se transformó en santo a raíz de su conversión. El *Dasein* resuelto es aquél que se hace cargo de su situación, se torna consciente de ésta y con ello también de su ser en el mundo así como de sus posibilidades. La diferencia que existe entre el *Dasein* resuelto y el estar aquí inmerso en el estado de no resolución, en la impropiedad, es la misma que la

existente entre los célebres prisioneros del mito de la caverna platónico, maniatados de cara a una pared en la que sólo ven sombras que identifican con la realidad, y el prisionero que es liberado y puede salir de la caverna a fin de conocer el mundo exterior. En teoría, y desde el punto de vista de la ontología fundamental heideggeriana, un estado no es mejor que otro, simplemente «se dan» ambos. Desde un punto de vista existencial, es difícil no valorar más el estado de resuelto que el de la impropiedad, pero la valoración es meramente subjetiva.

Tiempo y temporalidad

Existe una relación directa entre tiempo y *Dasein* en general; tal relación es esencial para cerrar la investigación acerca del estar aquí iniciada en *Ser y tiempo*, el «análisis existenciario». El estudio de la relación *Dasein*-tiempo debía clausurar la segunda parte del primer gran apartado de la obra, el cual prologaría una gran investigación acerca del tiempo y el ser que nunca se realizó. Comprender que el tiempo es esencial al *Dasein* y en qué medida lo es se revelaba como algo fundamental para Heidegger, quien estaba absolutamente convencido de que sólo en el horizonte del tiempo podía llegarse al conocimiento del ser. Así pues, en líneas generales, ¿cómo es la relación del *Dasein* con el tiempo?

Debemos retornar al estar aquí en su estado de resuelto. El *Dasein* resuelto, propio o auténtico y que se asume como estar aquí por entero advierte asimismo su carácter temporal y finito. El estar aquí en tanto que ser para la muerte es consciente del advenimiento futuro de esa imposibilidad absoluta de todas las demás posibilidades que es la muerte, y con ello se percata de que algún día acabará. Este «algún día» remite a un «futuro». En realidad, todo el ser del *Dasein* desde el momento en que es «cuidado» y un proyectarse hacia adelante carecería de sentido sin la existencia del futuro. El *Dasein* se resuelve a elegir, a tener conciencia, a actuar en un sentido u otro sólo porque «hay futuro».

El futuro es lo que cuenta para el estar aquí que se resuelve a ser proyectándose y eligiendo; pero en la elección y en la planificación del futuro entran también en juego el pasado y el presente de un modo esencial. En primer lugar, el *Dasein* que se anticipa a su muerte se sabe finito: sabe que vivirá un tiempo concreto y que hasta su muerte «tiene

tiempo» de ser. Con el nacimiento comenzó a vivir y con la muerte dejará de existir. El nacimiento fue y ya no es, será la muerte y es desde la posibilidad de la muerte desde la que el *Dasein* puede contemplar su pasado: de delante hacia atrás. El estar aquí consciente de su situación sabe que se halla abocado a un fin pero también es consciente de su pasado, del inicio y de muchos otros aconteceres. Pablo de Tarso o Agustín de Tagaste eran conscientes de su vida pasada: el centurión y el pecador, y conscientes de que deseaban cambiarla. El prisionero que sale de la caverna era consciente de su estado anterior de postración frente a las sombras; su presente es el estado de la salida, la vista del llamado «mundo verdadero»; así, tomará la resolución de bajar de nuevo a la caverna y desengañar a sus compañeros: resolución y proyecto.

El *Dasein* resuelto tiene un futuro [*Zukunft*] cuyo límite es la muerte, un pasado que comienza con el nacimiento [*Dasein ist gebürtig*, el estar aquí es *nacido*] y un presente [*Gegenwart*]. Pasado, presente y futuro son «éxtasis» [*Ekstasen*] de la «temporalidad», ésta y no el tiempo en general es lo constitutivo del *Dasein*, que no está en el tiempo tal como si estuviera dentro de un recipiente, sino que es *temporal*, lo mismo que tampoco está «dentro» del mundo, sino que es *mundano*. El vocablo «éxtasis» [del griego *ékstasis*] significa originariamente un salir más allá de sí, un hallarse en suspenso, un estar previo a algo. También la palabra «existencia» posee esa misma raíz: *ek-sistenz*; existencia sería en este sentido un estar a la espera de… un hallarse suspendido en…

El futuro es el primero de los éxtasis de la temporalidad. El tiempo es —desde el punto de vista del término— siempre «tiempo para algo». Pero el futuro, como hemos visto, es también inseparable del pasado y del presente. Entendido desde el punto de vista existenciario, el «futuro» no es un «presente» que aún no está aquí, ni un presente aún no realizado, tal como admite la tradición que veía en el tiempo un «eterno presente», el tiempo como una entidad absoluta de la que participa lo existente; antes bien, «futuro» es un «venir [*die Kunft*] en el que el *Dasein* advendrá según su propio poder ser» [SZ, 325]. El futuro es el *porvenir*, lo que advendrá al *Dasein* que se deja *venir* hacia su ser más propio. El *Dasein* es ese por-venir, esto es, los sucesos advendrán desde el futuro. Anticipándose a la muerte, el *Dasein* contempla su existencia como un porvenir desde el que todo toma sentido. Desde lo por-venir el *Dasein* contempla lo pasado [*das Vergangenheit*], que el filósofo prefiere

denominar «lo sido» [*das Gewesen*].

Ahora bien, lo que fue sigue estando en el presente [*das Gegenwart*] y determina la situación actual. Si un hombre ahorró durante toda su vida para construir una casa al jubilarse, es el ahorro pasado lo que determina que cuando se jubile pueda construir la casa. Si Fulano es historiador y acaba de publicar un libro extraordinario, su propio nacimiento, los estudios, pero también toda la Historia pasada de la Humanidad, aparte de las horas de trabajo personal y concentrado, han contribuido al estado de la situación actual: el libro extraordinario. Lo que ahora le depare el por-venir dependerá en gran medida de la aceptación del libro: conferencias, coloquios, remuneración y fama, críticas, etcétera. El historiador no podrá ser sin todo ese previo haber sido, y su presente es una consecuencia del pasado tanto como una «espera» del advenir futuro. Precisamente es en el presente donde mejor se observa el estado extático del *Dasein*, pues presente es siempre un estar «a la espera de», un *entgegen-warten*, pero es en el presente donde se prepara el porvenir; en este sentido, también es siempre una situación de actividad, ya que el *Dasein* se resuelve a que algo sea y se realice en el futuro, a que algo sobrevenga. Hay que tener cuidado de no caer en la ilusión de pensar al *Dasein* como un sujeto paciente que pasa por el tiempo o sobre el cual pasa el tiempo; en modo alguno, *Dasein* es temporalidad porque él mismo es tiempo y siempre activo en el tiempo: estar aquí es lo sido y lo porvenir y es presente en el sentido de que espera lo por-venir que él mismo llama en el momento en que elige sus posibilidades.

Tal será el esquema del tiempo que puede advertirse en el *Dasein* resuelto. El *Dasein* impropio carecerá de conciencia histórica, se hallará sumido en una situación sin porqué. Vivirá como los otros, sin reconocer la posibilidad de la muerte, dejándose vivir sin tomar decisiones, en una especie de eterno presente.

Heidegger finalizará su extensa y prolija investigación acerca de la temporalidad del *Dasein*, a lo largo de la cual estudiará la Historia, el destino, el pasado (temas en los que no entraremos), insistiendo en una conclusión clave: la temporalidad es lo que otorga sentido al «cuidado» y, con ello, al *Dasein* como totalidad. El *Dasein* se compone de pasado, presente y futuro; posee la facultad de hacerse consciente de su muerte y de advertirse como un todo limitado por esa posibilidad pero, a su vez,

enfrentado a múltiples posibilidades; posee la facultad de recorrer su vida de atrás hacia delante y de delante hacia atrás: desde el nacimiento hasta el momento presente y desde la próxima muerte hasta su nacimiento. La misma estructura temporal del *Dasein*, esos tres éxtasis se observan en la estructura general del «cuidado».

Si nos remitimos al trabalenguas con el que Heidegger definía la estructura del «cuidado» como esencia del *Dasein* o el estar aquí en su cotidianidad: «El *estar-en-el-mundo* caído y abierto, arrojado y proyectante al que en su ser en medio del "mundo" y en el estar con los otros le va el más propio *poder ser* mismo» [SZ, 181], hallamos también ya implícita la estructura de la temporalidad. En este «estar en el mundo, caído y abierto» [*verfallend-erschlosene*], «arrojado y proyectante» [*geworfen entwerfende*] se observan tanto el futuro —el proyectarse—, como el pasado —haber sido arrojado—, como el presente, implícito también en el ser ya en medio del mundo, inmerso en las cosas y *con* los otros. Así pues, la temporalidad pertenece a la estructura del «cuidado» —recuérdese que en la fábula de la Cura era Saturno, el tiempo, quien dirimía las diferencias entre Júpiter y Tierra acerca del *homo*—. El tiempo se revela para Heidegger como el sentido del «cuidado», y con ello también lo que da sentido al *Dasein* y la esencia del estar aquí [SZ, 326]. Fuera del tiempo del *Dasein* no hay nada.

El tiempo no «es», como ya vimos, en el sentido en que «es» un absoluto; el tiempo, dirá el filósofo del ser, «se temporiza» [*zeitig sich*]. Ni «es» un ente ni «es» una presencia [SZ, 328]. A semejanza del ser que tampoco «es» —pues sólo vemos entes y no el ser— pero actúa, «domina» [*west*], también el tiempo actúa en su temporizarse, siendo tiempo. Se temporiza en los éxtasis ya descritos: pasado, presente y futuro, que no pueden verse como una mera sucesión de «ahoras», tal como lo pensaba la tradición desde Aristóteles, una sucesión de «ahoras» en el sentido de que cuando un ahora es, el anterior ha dejado de ser.

Fácilmente se comprenderá que el tiempo se refiere y pertenece siempre a un *Dasein* concreto, pues al no ser un absoluto, se convierte en el tiempo de cada cual, en el tiempo vivido por cada estar aquí. La temporalidad en cuanto tal será un fenómeno originario del estar aquí, pero nunca un absoluto pensable como entidad. El tiempo de cada *Dasein* concluye cuando adviene la muerte y es el *Dasein* quien debe llenar *su* propio tiempo, aprovecharlo y apurarlo hasta el final. Cuando el

Dasein fallece termina también *su* tiempo y ya no hay más tiempo. El tiempo originario del estar aquí se revela así como algo finito, y será dentro de esta finitud donde habrá que buscar el ser, unido originariamente al tiempo y la temporalidad. Imposible será pensar el ser fuera del tiempo. El *Da-sein*, el estar en un aquí, es también «estar en el tiempo».

El tiempo y el ser

En la conferencia titulada «Tiempo y ser», que data de 1962, incluida en el volumen *Zur Sache des Denkens* [*Hacia la cosa* —o el «asunto»— *del pensar*]16, Heidegger retomó el problema de la afinidad entre ser y tiempo para concluir, según la hipótesis afirmada en el prólogo de *Sein und Zeit*, que tanto el ser como el tiempo se pertenecen, y que lo mismo que del ser no puede decirse que «es», tampoco puede enunciarse algo parecido respecto del tiempo. «Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél —el ser— se deja apelar como algo temporal ni éste —el tiempo— se deja apelar como ente» [ZD, 3]. Un poco más adelante, Heidegger establece una conclusión que ya se extraía de lo expuesto en su obra de juventud: «Del ente decimos: es. Pero en relación al asunto "ser" y al asunto "tiempo", nos conducimos con sumo cuidado. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: hay ser y hay tiempo» [ZD, 4-5]. Con la expresión *es gibt sein und es gibt Zeit*, Heidegger elimina el «es» —*ist*—, que remite a que algo está presente como ente, y lo sustituye por este «hay» o «se da». Es innegable que hay ser y que hay tiempo; ambos se hallan estrechamente unidos, pero ambos son impensables desde la tradición que los convierte en entes absolutos y desde la observación de los entes que son o desde el tiempo medido con el reloj. En definitiva, Heidegger concluirá que al darse y al haber ser, lo mismo que al haber y darse el tiempo —ambos «se donan» al ser humano—, y hay que albergarlos bajo un nuevo concepto: el «acontecimiento» o «acaecimiento» [*Ereignis*].

«A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en su propiedad, esto es, en su recíproca correspondencia, lo denominamos *el acaecimiento*» [ZD, 20]. Este célebre concepto, harto indeterminado, constituirá una especie de colofón de la filosofía de Heidegger; tanto el ser, como el tiempo «acaecen», y el hombre debe ingeniárselas para reflexionar

acerca de tal acaecer con propiedad, a poco más llegará Heidegger en este asunto

.

El «fracaso» de Ser y tiempo

Con el estudio del tiempo y la temporalidad, Heidegger completará la investigación ontológico-existenciaria acerca del estar aquí. Su intención fue demostrar que el *Dasein* es y está en el tiempo y que el ser tiene sentido porque es temporal. Con ello, Heidegger pretendía haber allanado el terreno a fin de avanzar el paso siguiente hacia el estudio del ser en el horizonte del tiempo. Pero nunca dio tal paso. Al parecer, conversando con Jaspers sobre los esbozos con los que ampliar las reflexiones que debían constituir la segunda parte de *Ser y tiempo*, y habiéndose enterado, además, de la muerte del poeta Rainer María Rilke, repentinamente Heidegger estimó que el intento de apropiarse del ser desde el *Dasein* —y con ello, desde la temporalidad del estar aquí— se hallaba condenado al fracaso; asumió, además, algo que ya había sospechado desde la época de sus primeros escritos de juventud: que con el lenguaje de la metafísica tradicional —el lenguaje convencional— resulta imposible expresar la experiencia del ser.

Por esa época, el filósofo se afanaba con el estudio de la poesía de Hölderlin y Rilke. ¿Serían los poetas quienes únicamente habían llegado al ser? ¿Podría conceptualizarse filosóficamente ese "llegar"»? La filosofía de Heidegger posterior a *Ser y tiempo* perseverará en la búsqueda del ser, pero elegirá un camino distinto al emprendido en la «obra capital» de juventud; ahora, no será ya a través del *Dasein* como se ha de llegar al ser, sino que el ser mismo habrá de ser el que se revele al hombre, y éste último deberá permanecer atento y a la escucha a fin de captar la llamada.

Mientras tanto, la crítica que Heidegger esgrimirá contra la metafísica tradicional y sus logros será demoledora. Con objeto de fundamentarla, el filósofo considerará cruciales tanto la filología, que lo remitirá a la búsqueda de lo originario y fundamentador, como el diálogo con los primeros pensadores (Heráclito, Parménides, Aristóteles… Platón) o con el «último pensador» por antonomasia: Nietzsche.

1 Löwith, Karl*: Heideger- Denker in dürftiger Zeit* [Sämtliche Schriften 8], p. 77.

2 Véase al respecto la estupenda reseña-crítica de Agustín Serrano de Haro: "Ser y tiempo retraducido al español" en: Isegoría, nº22, año 2000, pp. 278-275.

3 Citamos según las ediciones de *Nietzsche* I y II [NI y NII] así como la versión castellana consignadas en el apartado «Bibliografía». La primera cifra corresponde a la paginación de la edición alemana, la segunda, a la paginación de la versión española. Advertimos que las traducciones aparecerán con nuestras modificaciones allí donde lo creamos conveniente, si bien remitiremos al lector siempre que sea posible a una versión castellana reconocida y asequible.

4 *Martin Heidegger in Gesprach*, p.69; citado por Cardoff, Peter: *Martin Heidegger*, p.36.

5 Citamos por la edición más asequible de *Sein und Zeit* [SZ] (Max Nyemeyer Verlag); la cifra remite al número de página.

6 Véase al respecto el artículo de Jaime Aspiunza, en: revista *Er*, pp.71-99.

7 *Geschichte des Zeitsbegriffs, Gesammelte Ausgabe*, vol 20, p. 37.

8 *Ibidem*, p. 118.

9 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [Pff], edición castellana citada en «Bibliografía».

10 Edición citada en «Bibliografía», p. 293.

11 Véase: Anton Hügli/Byung-Chul Han, «Heideggers Todesanalyse», en: Thomas Rensch, *Martin Heidegger Sein und Zeit*, p. 138.

12 León Tólstoi: *La muerte de Iván Illich*, capítulos 11 y 12. Véase «Bibliografía».

13 Véase el artículo «Wie es ist, selbst zu sein» de Andreas Luckner en: Thomas Rensch, *Martin Heidegger Sein und Zeit*, p. 155.

14 Inwood, Michael: *Heidegger*, p. 93.

15 Löwith, Karl: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, p. 50.

16 *Zur Sache des Denkens* [ZD]. La versión española de la obra se titula *Tiempo y ser*; citamos la página del original alemán.

SEGUNDA PARTE: DESPUÉS DE *SER Y TIEMPO*

Heidegger y la metafísica

El ser y la nada

Las reflexiones de Heidegger sobre la metafísica y su historia en Occidente se exponen con cierta claridad —a menudo, con sentencias explícitas y contundentes, otras, al sesgo—, en algunas obras clave de su singular edificio intelectual. Así, en la célebre conferencia publicada bajo el título *¿Qué es metafísica?,* el filósofo del ser se zambullía en el modo de pensar metafísico por antonomasia conduciendo hasta extremos inusitados las preguntas fundamentales, aquéllas que indujeron al hombre a fundar la ontología y, con ella, la filosofía más originaria. El «mago del pensar» pretendía responder a la pregunta por la esencia y el sentido de la metafísica planteando problemas típicos de ésta para que sus oyentes y lectores comprendiesen en qué consiste «pensar».

Las extraordinarias reflexiones acerca del ser y la nada que contiene la mencionada lección han pasado a la historia de la filosofía del siglo XX como algo más que elegantes sinsentidos, pues se ubican en los bordes mismos del pensar. Al plantearlas, Heidegger indagaba de nuevo en una senda hollada por otros pensadores —Platón, sobre todo—, sin embargo, la iluminaba bajo la nueva luz de un pensar sin concesiones ni respiros. Más allá de lograr «aciertos», Heidegger quiso formular de nuevo las grandes preguntas *metafísicas* de manera que fuese posible comprender plenamente su sentido, ése que conduce más allá de lo meramente ente y de las simples palabras e induce a penetrar en lo oculto; tal sería el primer paso necesario para intentar responderlas con un lenguaje al que hay que exprimir a fin de que «diga» cuanto le sea posible y supere sus límites transformándose en «un decir más pleno».

Las enjundiosas lecciones compiladas bajo la rúbrica «Introducción a la metafísica» constituyen una muestra excelente de este Heidegger crítico con la tradición, aventurado en un pensamiento absorbente cuya pretensión no es otra que el regreso al origen de todo pensar. Las reflexiones en torno a la verdad se enmarcan igualmente en el contexto de su crítica a la metafísica, ya que parten de la tesis

tradicional que hermana el ser con la verdad. La dilucidación de un concepto de verdad originario, enmascarado por la tradición metafísica junto con el concepto de ser y que también «olvidó», ayudará al filósofo a estrechar el cerco en su intención de avanzar algo más por el camino que conduce al ser. Finalmente, Nietzsche, considerado el «último gran metafísico» por Heidegger, se convertirá en el centro de una serie de importantes lecciones en las que el autor de *Ser y tiempo* plasmaría sus ideas acerca del «final de la metafísica» y el «nihilismo europeo» como consecuencia directa del olvido del ser y la prevalencia de lo ente.

Asunto y límite de la metafísica [¿Qué es metafísica?]

La lección «¿Qué es metafísica?», impartida por vez primera en 1929, obtuvo un éxito extraordinario y fue desde entonces uno de los textos más leídos de Heidegger. En 1943, el filósofo añadió a la versión original una pequeña introducción y, más adelante, en 1949, un epílogo; así es como aparece actualmente en el volumen *Hitos* [*Wegmarken*] y en el cuadernillo *Was ist Metaphisyk?*, editado por la editorial Klostermann. Tanto introducción como epílogo revestían con nuevas reflexiones la idea fundamental de la lección, aún deudora de *Ser y tiempo*.

Siguiendo el método de establecer siempre las preguntas fundamentales, Heidegger comenzaba su célebre lección interrogándose por el fundamento y la esencia de la metafísica. ¿Qué es metafísica, en definitiva? «La metafísica ---—contesta el filósofo— piensa el ente en cuanto ente» [WM, 7; 299]1. Tal será una de las tesis más señeras del filósofo y la que dará pie a su afirmación fundamental de que la metafísica occidental olvidó pensar el ser y únicamente se afanó con los entes. Ahora bien, a pesar del «olvido» del ser, y a fin de poder pensar el ente en cuanto tal, la metafísica requiere de la luz iluminadora del ser. Es el ser, en cuanto «desocultamiento» —*Aletheia*—, lo que «ilumina» lo pensado acerca del ente. El ser constituye el fundamento de verdad de lo descubierto sobre del ente. En las respuestas de la metafísica acerca de las preguntas por lo ente, se manifiesta el ser aunque aparentemente permanezca oculto. En definitiva, afirma el filósofo, sólo la verdad del ser fundamenta la metafísica, sus preguntas y las respuestas que puedan aportarse al respecto.

Es en estas sentencias que aparecen a modo de introducción en la

versión definitiva de *¿Qué es metafísica?* —que recoge el texto retocado de la conferencia—, donde se manifiesta ya el Heidegger de los años cuarenta, pero aún no hablaba así aquel otro de 1929, fecha en que impartió la lección por primera vez. Heidegger las introdujo en su texto revisado de la conferencia a fin de dejar clara la fisura con respecto de *Ser y tiempo*. Tales afirmaciones categóricas sobre el ser como lo iluminador poco tienen que ver con la analítica existenciaria del *Dasein*; esta vez, Heidegger no se centrará en el estudio del hombre para indagar por el ser: es en virtud del ser y de su capacidad iluminadora como se fundamenta todo preguntar metafísico. La concepción del ser como lo iluminador y el fundamento de la verdad es una tesis que siempre se deberá tener presente al seguir las indagaciones del Heidegger más tardío, y que surgirá después de sus primitivas reflexiones acerca de la metafísica y el olvido del ser.

Con todo, aunque el ser «ilumine» las preguntas y las respuestas de la metafísica, para Heidegger es evidente que la metafísica en sí ha dejado de pensar el ser. Se trata de una «obviedad» en la que el filósofo no se cansará de insistir a lo largo de sus escritos sobre metafísica. Así pues, un pensar que piense en la verdad del ser no se contentará con «la metafísica» y procurará «superarla». Ahora bien, a despecho de que sea necesario superarla, es evidente que la metafísica existe y que acontece el pensar metafísico aunque se muestre bastante obsoleto, y es que, mientras exista el hombre, éste será, antes que *animal rationale*, *animal metaphysicum*. La metafísica, argumentará Heidegger, es algo connatural al hombre, y éste seguirá pensando metafísicamente porque ello cuadra a su naturaleza de pensador por antonomasia; además, no es precisamente el ser humano quien no alcanza a pensar el ser, sino la propia metafísica; ésta, a pesar de que parece representarse el ser cuando piensa los entes, se revela incapaz de «llevar el ser al lenguaje». ¿Y por qué le resulta imposible? Porque se le aparece lo que ella denomina la «verdad del ser» bajo la forma derivada del conocimiento y del enunciado: la metafísica posee su *veritas*, la «verdad» entendida en sentido tradicional, la cual se revela como algo bien distinto de otra clase de verdad más originaria, el desocultamiento (*Aléceia*) del ser. La verdad o *veritas*, esgrimida por la metafísica como uno de sus más grandes logros, poco tiene que ver con la verdad del ser o *Aléceia*. Heidegger se dedicará con extensión a exponer las virtudes de la verdad originaria en contraposición a la verdad

tradicional, pero ello lo exponemos en el apartado dedicado a la verdad.

Así es como en la introducción de 1943 a la lección inaugural de 1929 aparece con carácter retrospectivo el nuevo concepto mágico —el cual, según Heidegger, será el más originario de todos—: «*Aléceia* podría ser la palabra que nos da una señal aún no experimentada sobre la esencia impensada del ser» [WM, 11; 302], afirmará el filósofo. Añadirá que la metafísica es incapaz de captar toda la esencia oculta de esta palabra, y ello aunque se afane por revivir el conjunto del «pensamiento presocrático» —el único que según Heidegger «pensó» el ser—. Las representaciones de la metafísica acaban por mostrarse inútiles para captar la esencia aún impronunciada del «desocultamiento», la *Aléceia*, la verdad del ser. Heidegger concluirá con ello que, desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica se le oculta la verdad del ser; ¿y por qué? Pues la razón es que fue incapaz de comprender todo el significado genuino de la palabra *Aléceia*.

Por lo demás, aunque la metafísica se revele a la larga incapaz de comprender el ser, en cierto modo sí se muestra capaz de expresar permanentemente el ser en sus más diversas variantes; y también se encarga de despertar y consolidar la falsa impresión de que gracias a ella se responde a la pregunta por el ser: la metafísica es engañosa e ilusoria, promete aquello que no otorga aunque se comporta como si lo otorgase. No obstante, existe un atenuante para la metafísica y su falta de respuesta por el ser: ¿por qué no contesta nunca a la pregunta por la verdad del ser? Pues simple y llanamente porque nunca formuló esa pregunta [WM, 12; 303]. La metafísica se refiere constantemente al ser y a los entes, mas sus enunciados se insertan en la confusión y el trueque entre lo ente y el ser, y jamás buscaron una aclaración entre qué es ente y qué ser. He aquí otra tesis fundamental: la indiferenciación por parte de la metafísica entre ente y ser.

Así pues, parecería que la metafísica, dado el modo en que piensa el ser y los entes y deja impensada la verdad del ser, fuese precisamente —sin saberlo— «la barrera que impide al hombre la relación inicial del ser con su propia esencia». Con ello, Heidegger revela que indudablemente existe una relación directa de «la esencia del hombre con el ser» [*Bezug des Seins zu dem Wesen des Menschen*], dificultada por el lenguaje utilizado por toda la tradición metafísica de Occidente. Y ahora es el hombre quien se ha alejado del ser y, además, ha olvidado tal

alejamiento. Ello suscita una pregunta esencial: ¿acaso el signo más determinante de la Edad Moderna será la ausencia de dicha relación y el olvido de tal ausencia? «¿Y si la ausencia del ser dejase al hombre en manos del ente de forma siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase casi abandonado por la relación del ser con su esencia (la del hombre) y ese abandono fuese a la vez olvidado?» [WM, 13; 303]. Pero aún hay más: el concepto de existencia inauténtica del *Dasein* coincidiría, precisamente, con este estado del ser humano que se halla inmerso en el *olvido del ser* y, con ello, inmerso en los entes.

¿Y si esto fuese a continuar así para siempre?, se pregunta Heidegger, ¿acaso un pensador no acabaría cayendo en el estado de ánimo de la angustia? Mas un pensador que se precie tiene que pensar más allá de la metafísica y llegar a ser consciente de tal olvido; ello inauguraría la tarea de un «nuevo pensar». Las líneas del nuevo pensar de Heidegger quedan delimitadas en los enjundiosos párrafos introductorios a su célebre lección. En definitiva, el hombre ha olvidado el ser, ya que la metafísica es incapaz de pensarlo debido a la limitación de su lenguaje; con lo cual, el ser humano vive una existencia inauténtica, inmerso en los entes y desamparado del ser: salir de tal existencia se convierte en un reto para la Humanidad.

El nuevo pensar

El nuevo pensar se apoyará, ante todo, en una reformulación de las preguntas fundamentales. En este sentido, será sobre todo «rememorante» [*andenkende Denken*] y harto consciente de la situación del hombre privado de su relación esencial con el ser, así como de su sometimiento a la circunstancia del olvido del ser. La más básica de las preguntas que formulará seguirá siendo aquélla que cuestiona el qué de la metafísica. El desarrollo de tal pregunta acabaría confluyendo en otra, para Heidegger, la más importante de la metafísica, y que reza así: «¿Porqué hay en definitiva ente y no más bien nada? [*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*]».

La pregunta básica, formulada por este intento de pensarlo todo de nuevo, es idéntica a la que también formuló el metafísico Leibniz en sus *Principes de la Nature et de la grâce*: «pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?» [WM, 23; 311]. Pero hay una pequeña diferencia: la

pregunta nunca deberá formularse esperando una respuesta tal como la esperó Leibniz; esto es, una respuesta desde el discurso metafísico que pregunta por el «¿porqué?» y confía en obtener una respuesta en el mismo tono, según el hilo conductor del pensamiento metafísico occidental guiado por la relación causa-efecto —el fundamento del llamado «conocimiento»—. De este modo, al responder con moldes tradicionales a la pregunta, lo que quiere ser un pensar sobre el ser acabaría siendo negado en favor del «conocimiento», el cual, en última instancia, siempre remite al saber de «lo ente sobre lo ente». Este modo de responder según el modelo tradicional causa-efecto no será lícito para el nuevo pensar.

Heidegger afirma que habrá que «preguntar a la pregunta formulada por Leibniz» de un modo y buscando un sentido completamente distintos de los buscados hasta el momento por la metafísica tradicional. Así, la pregunta no partirá de lo ente para tornar a lo ente, sino que su punto de partida se ubicará en el mismo fundamento de la metafísica, y éste será el extremo opuesto a lo ente: la nada.

Con esta paradoja se franquea el paso a una de las reflexiones más sustanciales de Heidegger: el preguntar desde el fundamento será el preguntar ontológico por antonomasia. Y tal preguntar se planteará enigmas de este tipo: «¿Cómo se explica que en todas partes el ente tenga la primacía y reclame para sí todo "es", mientras que eso que no es un ente, a saber, la nada, entendida como el ser mismo, permanece olvidado? ¿Cómo es que en realidad no pase nada con el ser y que la nada no aparezca?» [WM, 24; 312] ¿Ocurre, acaso, que la nada y el ser son conceptos sobreentendidos, fáciles para el pensar metafísico y por eso no los piensa sino que los considera sabidos? Tales cuestiones las abordará Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, donde, justo después de *Ser y tiempo*, experimentaba una nueva fórmula para llegar a captar el ser. Lo que trata es de aproximarse al concepto desconocido de ser mediante el concepto también desconocido de «nada»

.

¿Qué es metafísica?

Tanto la pregunta por la metafísica como más adelante la pregunta por la filosofía se obtendrán sin responderlas directamente, sino, antes bien, «haciendo metafísica» y, para el segundo caso,

«filosofando». Heidegger comenzó su célebre conferencia de 1929 anunciando que no hablaría de metafísica sino que trataría una determinada cuestión metafísica; con lo cual, entraría de lleno en aquélla «a fin de lograr que ésta se presente a sí misma» [WM, 26; 93].

Tras un preliminar donde el filósofo enuncia como algo evidente que el hombre, un «ente entre otros entes», es un apasionado de las ciencias, que «hace ciencia» y que la ciencia tan sólo se ocupa de los entes «y nada más», Heidegger sorprenderá al lector con un pase mágico inesperado. Veamos. Aquello con lo que se enfrenta la ciencia, lo que investiga y dilucida, el mundo de los entes en que el hombre «irrumpe» a fin de interrogarlo, allí hacia donde se dirigen todos sus esfuerzos, toda su técnica, sus laboratorios, es «lo ente mismo y, por encima de eso, nada más… Lo que hay que investigar es sólo lo ente… y nada más; sólo lo ente… y más allá, nada más; únicamente lo ente… y, por encima de eso, nada más» [WM, 28; 95]; en un alarde, pues, de coraje imaginativo, Heidegger aventura el pase mágico: ¿Qué pasa con esa nada? ¿Es acaso casual que hablemos así tan espontáneamente? ¿Se trata únicamente de una manera de hablar? En definitiva, ¿por qué nombramos esa nada? Al parecer, la ciencia la rechaza, «no quiere nada con ella»; siente horror ante la nada y, sin embargo, la *nombra* como si de algo despreciable se tratara, como algo nulo. Es necesario, pues, según Heidegger, establecer la pregunta por la nada; tal pregunta, expresada con propiedad, reza: «¿Qué pasa con la nada?» «*Wie steht es um das Nichts*?», [WM, 29; 95]

.

¿Qué pasa con la nada?

Al formular la pregunta «¿Qué es la nada?» se está atribuyendo a la nada un «es», con lo cual le otorgamos una manera de ser de un modo u otro, es decir, consideramos a la nada algo, un ente. Y, sin embargo, resulta que la nada es todo lo contrario a lo ente. Según las leyes de la lógica, la pregunta por la nada parece absurda, ya que no se puede preguntar por lo que se anula a sí mismo, pues la nada no es esto o lo otro, sino *nada*. El principio supremo de la lógica, el principio de no contradicción («No a la vez p y no p» o «A no puede ser a la vez no-A») invalida la pregunta. Según las leyes lógicas, el pensar, que siempre es pensar sobre algo, nunca puede ser pensar sobre nada. Así pues, guiándonos por la lógica, se habría llegado ya a la conclusión: nada de

pensar la nada ni de preguntar por ella.

Con todo, Heidegger se propone ir «más allá». Al fin y al cabo, a ello se refiere el *méta* griego del término «metafísica», pues remite a ese «ir más allá de la física», *ta physika*. En ello consiste asimismo la capacidad de «trascendencia» del *Dasein*, que es un salir de los límites de la física, de lo ente. Así pues, Heidegger pone en entredicho el poder de la lógica, algo que se convierte en tópico de su «nuevo filosofar». Para la lógica, la nada equivale a lo negado, al «no» puesto por el entendimiento para definir lo que no es ente, lo no-ente. Desde este punto de vista sólo cabría la nada en virtud de la negación y el no que la define; pero, ¿no será más bien lo contrario? ¿No será que existen la negación y el no porque la nada es algo más originario que ambos? Todo esto no está decidido, dice Heidegger, y con ello se permite afirmar que, en efecto, tanto el no como la negación *son* en virtud de que la nada *es* lo más originario. En este caso, tanto la negación como el entendimiento que niega dependerían de la nada.

Superada la reticencia formal en contra de la pregunta, o no dejándose amilanar ni confundir por ella, Heidegger incita a «plantar cara» y a seguir preguntando por la nada. Remitiéndose a una de las condiciones del preguntar expuesta en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, a aquel «todo preguntar por algo supone que ese algo se de», que sea posible encontrarlo, también al preguntar por la nada se supone la posibilidad de que la nada sea. Ahora bien, ¿dónde habrá que buscar la nada? ¿Dónde nos la encontraremos? ¿Acaso para encontrar algo no tenemos ya que saber que «está ahí»? «¡Desde luego!», exclama Heidegger; en realidad, todos nosotros conocemos ya la nada, puesto que hablamos de ella diariamente y de la forma más cotidiana, tal como hablamos de «todo aquello que se da por supuesto y se pasea sin que lo percibamos por nuestras conversaciones». Incluso la nada puede someterse a una definición: «La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente» [WM, 32; 97].

Ahora bien: ¿podemos captar nosotros, en cuanto seres finitos, la completa totalidad de lo ente y, con ello, por oposición, su completa negación? Heidegger aventurará otra respuesta inesperada. Como nosotros somos también parte de lo ente, nos incluimos en eso que se denomina «totalidad de lo ente»; acaso no llegaremos a captar nunca la totalidad de «lo ente en sí», pero quizás podemos comprender el conjunto

de lo ente que se desvela a sí mismo en esta otra totalidad en medio de la cual nosotros nos hallamos inmersos. Esta última posibilidad, la comprensión o captación de lo ente en el conjunto del que formamos parte, es algo permanente en el *Dasein*, en el estar aquí.

De forma engañosa podría parecernos que en nuestra vida cotidiana nos hallamos ligados a unos entes o a otros, a un determinado ámbito de lo ente, a una ciencia, una determinada ciudad, unos quehaceres concretos, etcétera; pero, en realidad, también la aparente dispersión de lo cotidiano remite a la unidad, a la totalidad de lo ente. Ésta permanece siempre como en un trasfondo, y hay veces en que podemos percibir el conjunto: por ejemplo, cuando nos asalta un aburrimiento extremo o cuando nos hallamos en un estado de euforia. Cuando «uno está aburrido de verdad» —afirma Heidegger—, y no sólo cuando nos aburre un determinado libro o una determinada espera que se alarga más de la cuenta, sino en ese estado dominado por «un tedio profundo, que va de acá para allá en los abismos del *Dasein*, y que a semejanza de una callada niebla reúne todas las cosas, seres humanos y a uno mismo con ellas en una singular indiferencia», pues entonces, «este tedio revela lo ente en su totalidad» [WM, 33; 98].

Otra posibilidad de revelar la totalidad de lo ente la otorga la alegría. No la alegría determinada por un objeto concreto, sino esa euforia súbita que nos invade a veces por el mero hecho de existir. Si bien, Heidegger apenas repara en este estado de alegría mientras que se inclina hacia el análisis de los estados de ánimo negativos, como ya vimos en *Ser y tiempo*. Este «encontrarse» en un estado de ánimo (*Gestimmt sein*) que también puede traducirse como un sentirse «templado» o «destemplado», «afinado» o «desafinado», en el sentido de un instrumento musical, es lo que nos desvela la totalidad del ente, eso que Heidegger califica de «Acontecimiento fundamental de nuestro *estar aquí*» [WM, 33; 99].

Ahora bien, precisamente cuando tales estados de ánimo nos revelan «el ente en su totalidad» es cuando más nos ocultan la nada que estamos buscando. Pero, ¿existirá un estado de ánimo que, precisamente, nos conduzca, lo mismo que al ente en su totalidad, a su contrario, es decir, a la nada? Tendría que ser un estado lo suficientemente originario como para que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento. Efectivamente, existe ese estado, afirma Heidegger, y

éste es tal que conduce al *Dasein* ante la propia nada; se trata de ese modo de encontrarse que denominamos «angustia» [*Angst*].

La angustia como vehículo hacia la nada

El concepto de la angustia se reveló fundamental en *Ser y tiempo* [§ 40]. Si allí se definió como «extraordinaria apertura del *Dasein*», en *¿Qué es metafísica?* aparece también como un estado absoluto que en ningún modo ha de confundirse con el mero sentimiento de temor, puesto que la angustia carece de objeto, no conoce un «miedo ante» algo concreto, como el temor que siempre sentimos *ante* algo o *de* algo. No se trata, por lo tanto, de angustia según el significado trivial del término: agobio, miedo acusado, intranquilidad e inquietud ante la amenaza de un peligro. En la angustia heideggeriana domina más bien esa sensación de «sentirse extraño», «uno se siente extraño» fuera de su casa, de su elemento natural y su refugio, es lo que significa el término alemán *unheimlich*. Cuando tal extrañeza nos acomete, resulta imposible explicar con detalle qué es concretamente lo que la provoca; pues se trata de «todo y de nada a la vez». Es como si las cosas desapareciesen ante nosotros, todo se vuelve indiferente, «lo ente deja de reclamarnos»… En definitiva, concluirá Heidegger, «la angustia revela la nada». Lo ente se nos escapa y ya no hallamos refugio en ello sino que nos quedamos a solas con nuestro *Da-sein*, con este «hallar-se-aquí», en el mundo.

La angustia nos deja sin habla. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa, y en su lugar sólo queda la nada, ante ella enmudece igualmente toda pretensión de decir que algo «es». «Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial es tan sólo la prueba de la presencia de la nada» [WM, 35; 100]. Por lo demás, que la angustia desvela la nada es algo que cada cual puede confirmar por sí mismo en cuanto desaparece la angustia: «En la claridad de la mirada que aporta el reciente recuerdo, solemos decir: el qué y el por qué de la angustia eran "propiamente" nada. Y, de hecho, la propia nada como tal estaba aquí» [*ibídem*].

El «desistimiento» o «anonadamiento» de la nada

En la angustia se revela la nada, pero no como entidad ni tampoco como objeto. No puede ser captado como ente lo que en absoluto es ente, esto es, lo contrario de todo lo ente. La nada no se «capta» objetivamente sino que *se da* «a una» con lo ente. Al manifestarse la nada a una con lo ente, éste desaparece y queda la nada. ¿Cómo sucede? Sencillamente, en virtud de la propia esencia de la nada, *die Nichtung*, que se ha traducido por *anonadamiento* (Zubiri) o, más recientemente, por *desistimiento* (A. Leyte y Helena Cortés).

En la angustia reside un «retroceder ante», no se trata de un «huir de», sino una suerte de «calma hechizada» [*gebannte Ruhe*]. Este «retroceder ante» parte de la nada. Ésta no atrae hacia sí sino que, esencialmente, rechaza. Ese rechazo desde sí misma es, a su vez, remisión hacia la totalidad naufragante de lo ente, que en el estado de ánimo de la angustia, escapa al *Dasein*. Tal remisión rechazadora hacia ese ente que se escapa es «la esencia de la nada». Tal desistimiento o anonadamiento no tiene nada que ver con la aniquilación de lo ente ni con su negación. «Es la propia nada la que desiste, la que anonada» [«*Das Nicht selbs nichtet*»] o la que *nadea*. Tal *nichten*, al remitir en su rechazo a la totalidad de lo ente que se escapa, revela a lo ente en toda su oculta extrañeza como aquello «absolutamente otro» respecto a la nada. Y Heidegger concluye: «En la clara noche de la nada de la angustia surge, ante todo, la originaria apertura de lo ente como tal: nos revela que es ente y no nada. Este "y no nada", añadido a nuestro discurso no es ninguna explicación a posteriori, sino lo que previamente posibilita el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada, cuyo carácter originario es *nadear*, *desistir*, reside en que ella es la que conduce por primera vez al estar-aquí (*Da-sein*) ante lo ente como tal» [WM, 37; 102].

La inmersión en la nada

Otro de los pases mágicos de Heidegger: se trata de una nueva definición del estar-aquí. *Da-sein* significa *Hineingehaltenheit in Das Nichts*, esto es, sujeción, inmersión, afianzamiento, aposentamiento en la nada; o «estar-aquí es hallarse inmerso en la nada»; pero, del mismo modo, sostenerse, mantenerse afianzarse, asegurarse… en la nada… En definitiva, «existir es hallarse inmerso en la nada». Tal estado de

inmersión sitúa al *Dasein* más allá del ente en su totalidad, siendo este «estar más allá de lo ente» lo que se denomina «trascendencia». Sin el originario carácter de la nada, prosigue Heidegger, no habría ningún ser-sí mismo ni libertad alguna.

Pero la nada no es un concepto contrario a lo ente —tal como, por ejemplo, lo sería para Platón en su célebre *Sofista* el concepto de «no ser» en tanto que lo opuesto al «ser» [258b-259b]—, sino que la nada pertenece originariamente al propio ser. Es en el ser de lo ente donde acontece el anonadamiento, el desistir de la nada, posibilitando así que ésta nos remita a lo ente.

Es decir, se está en lo ente por oposición a la nada. Cuanto más se huye de la nada, más se cae en lo ente. La negación misma que aparece en el *Dasein* es producto de la nada, pero, curiosamente, también Heidegger afirma que no es sólo la negación el único testimonio válido del carácter manifiesto de la nada que pertenece propiamente al *Dasein*, hay otros rasgos que dan cuenta de ese desistir o anonadamiento de la nada: «Más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia» [WM, 40; 104]. Todo lo «negativo», por así decirlo, sería expresión del anonadamiento, de la acción desistente de la nada. El hecho de que el *Dasein* esté atravesado por la posibilidad de este tipo de conductas da fe de la existencia de la nada, si bien esta existencia permanece la mayor parte de las veces oculta, pues sólo se manifiesta de verdad y plenamente a través de la angustia. La angustia se agazapa dormida en el *Dasein*; sin embargo, en cualquier momento puede despertar; y para ello no es necesario ningún acontecimiento extraordinario: «El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla». La angustia «está siempre alerta y lista para saltar. Por ejemplo, una pequeñez nos desilusiona, y muy bien puede transformarse en el detonante que desate un estado de angustia, pues la ínfima desilusión nos llevó a reflexionar sobre el absurdo de nuestro actuar y, de ahí, al absurdo de la existencia, etcétera.

Desde el punto de vista de la angustia agazapada y dispuesta a saltar, fundamentadora de la nada, desde la determinación del ser

humano como «inmerso en la nada», Heidegger definirá al hombre con otro de sus impactantes asertos: «lugarteniente de la nada» [*Plazthalter des Nichts*] o, literalmente, como el «sitio en el cual se sostiene la nada». Tenemos así que el *Dasein*, además de albergar en sí al ser, alberga también la nada. A estas alturas, la nada es metáfora de lo no ente y bien podría equivaler a metáfora del ser.

La metafísica

El estar inmerso del *Dasein* en la nada, ese ser el «lugarteniente de la nada», corresponde para Heidegger a un sobrepasar del ser humano el ente en su totalidad: la ya mencionada trascendencia. Gracias a ésta el *Dasein*, aunque finito, es *menos* finito. Precisamente, preguntar por la nada es ya sobrepasar lo ente, trascenderlo, ir más allá de él; con ello se formula una pregunta metafísica y se está ya en el camino de la respuesta. Preguntar por la nada será lo mismo que preguntar por el ser. La metafísica en general posee esta particularidad en su base, y es que «la metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto». Ahora bien, al preguntar por la nada, preguntamos a su vez por toda la historia de la metafísica —por el concepto de nada en la historia de la metafísica—, lo mismo que por el ente que formula la pregunta, por el *Dasein*. Es el *Dasein* quien, al trascender lo ente, hace metafísica, y ésta, como ya se dijo, es la constitución más esencial de su ser. La metafísica será para Heidegger el acontecimiento fundamental del *Dasein*, *es* el *Dasein* mismo. En la medida en que existimos, afirma el filósofo, estamos ya en la metafísica tanto como en la filosofía. ¿Y qué es la filosofía? «Un poner en marcha» la metafísica a cuyo través la filosofía llega de nuevo a sí misma y a sus tareas expresas… «Pero la filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad y, por otro, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar esa pregunta fundamental de la metafísica, la cual surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?» [WM, 45; 108].

Con esta pregunta concluye Heidegger la lección tras haber inaugurado con ella su «nuevo pensamiento». Ha propuesto la deconstrucción de toda la historia de la metafísica y zaherido al *Dasein* a fin de que tenga valor para formular las preguntas fundamentales con la libertad que le proporciona el saberse sostenido sobre la nada —o sobre el ser—, y siempre seguro de la capacidad innata que lo caracteriza de trascender lo inmediato y los entes. Heidegger retomará y desarrollará la misma pregunta en otro de sus escritos señeros: *Introducción a la metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*].

Retorno a la pregunta fundamental [Introducción a la metafísica]

«¿Por qué hay ente y no más bien nada?» Esta es para Heidegger la más digna, amplia y originaria de todas las preguntas. Ella interroga por el ente en su totalidad («el ente presente, el pasado y el futuro»), y su límite es únicamente la nada. Pero incluso la nada misma es también objeto de su preguntar. Se trata, además, de la pregunta más profunda, pues interroga por el fundamento del ente, si éste es efectivamente «algo fundado o desfondado o un fondo infundado». La pregunta evita con su preguntar toda superficialidad y tibieza porque se dirige a lo más profundo. Es la «más originaria de las preguntas» —afirma Heidegger—, porque formulándola el ser humano «salta fuera de toda cobertura anterior, auténtica o supuesta de su existencia. El preguntarla sólo se da en el salto, a modo de un salto y de ninguna otra manera. A tal salto, instituido como fundamento, lo denominamos su origen o salto originario [*Ur-Sprung*]». Se trata de la exigencia del nuevo pensar, el abandono de todas las seguridades previas: científicas, técnicas, religiosas y, después, saltar desde la pregunta a lo más originario.

Si no acontece tal suspenderse y sumergirse en lo originario, la pregunta perderá inmediatamente su lugar prioritario; ello ocurrió a lo largo de la «existencia histórica y humana» a la que le es extraña el preguntar mismo, en tanto que poder originario [EM, 4; 16]2. Este preguntar originario sería considerado una «necedad» por la teología, que instaura a Dios como el fundamento del ente en su totalidad. Lo mismo que para la fe cristiana originaria. Pero, precisamente, en esta «necedad» consiste la filosofía, afirma Heidegger. Una «filosofía cristiana» es un

contrasentido, «un hierro de madera», un oxímoron. En cambio, el verdadero, el genuino filosofar significa preguntar «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» [EM, 6; 17] y zambullirse en ese preguntar. Se trata de un pensar intempestivo, en el sentido nietzscheano, pues se encuadra más allá del tiempo al esforzarse en pro de una pregunta que es «principio y fin», puesto que inquiere por el ser de todas las cosas. Brevemente: la verdadera filosofía —la que inquiere por el principio— habrá de ser inactual, pues se vincula con lo originario; con todo, y aquí aparece el Heidegger profético: «Lo inactual también tendrá su propio tiempo».

La filosofía «inactual» y la originaria

Cuando se priva a la filosofía de su «inactualidad» se la considera erróneamente. A la filosofía no hay que pedirle que sirva para proporcionar los fundamentos en los que cifrar la existencia histórica, actual y futura de un pueblo, fundamentos sobre los que luego habría de sustentarse la cultura; la filosofía no es —parece querer decir Heidegger tras la maraña de su lenguaje— garante de la acción social ni de la cultura popular: pertenece a unos pocos hombres que se mantienen en lo originario y que se contentan con preguntar acerca de lo más profundo. «¡Nada de ética, pues, nada de sabiduría de la vida! ¡Nada de enfrentamiento con los problemas *actuales*!», parece exclamar Heidegger; ¡la filosofía es algo más que amancebamiento con los entes! Filosofar consiste en preguntar por aquello que trasciende lo ordinario y común, consiste en un preguntar por «lo extra-ordinario» [EM, 10; 21]. Pero este mismo preguntar por lo extra-ordinario [*Außer-ordentlichen*] es extra-ordinario [*Außer-ordentliche*]. Los profesores de filosofía que viven de profesarla, la traicionan, afirma el filósofo en un sentido también muy a lo Nietzsche —recuérdese, por ejemplo, en *Schopenhauer como educador*—, ya que pretender que la filosofía puede aprenderse como cualquier otra ciencia es absurdo. En definitiva, Heidegger terminará por definir la filosofía escueta y categóricamente así: «Filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario» [EM, 10; 21]. Tal es el marco adecuado donde se encuadra la pregunta fundamental y donde «se pone en marcha la metafísica», como ya vimos anteriormente.

El preguntar fundamental tiene una historia, como todo lo que está sujeto a la intervención del tiempo. Su origen data de los albores de la filosofía occidental. Así, los griegos que comenzaron a filosofar preguntaron por el ente en su totalidad y la respuesta fue: «*physis*». Respuesta originaria para la pregunta fundamental asimismo originaria. Mas con el tiempo, el sentido originario de la respuesta se tergiversó y terminó por desvanecerse. Las sucesivas traducciones a las que se sometió al término griego, que derivaron en el latino «natura», pasaron a la filosofía medieval y luego, a la filosofía moderna, y acabaron por alejarse cada vez más de aquel sentido primigenio que sí poseía el término *physis*. Heidegger apoya con el ejemplo su hipótesis de que toda la historia de la metafísica y la filosofía occidentales son producto de una desvirtuación de los sentidos originales, se trata de flagrantes traiciones a lo originario y, como veremos, también del olvido de esas traiciones.

Desde esta perspectiva, recuperar la pregunta originaria es retornar a la fuente primera de la filosofía. El programa de Heidegger al respecto se expresa con cierta claridad en un párrafo significativo:

Nosotros, empero, pasamos ahora por alto todo este proceso de la desfiguración y decadencia y tratamos de reconquistar la no destruida fuerza nominadora del lenguaje y de las palabras; porque las palabras y el lenguaje no son vainas en las que sólo se envuelven las cosas al servicio de la comunicación hablada y escrita. Sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son. Por ello, el abuso del lenguaje en el mero palabreo, en los tópicos y frases hueras, nos priva de la referencia auténtica a las cosas [EM, 11; 23].

De nuevo se deja oír aquí la voz del Heidegger de *Ser y tiempo* y su distinción entre *physis* desde el punto de vista de la «habladuría» y el «habla». Lo que oculta lo auténtico será la palabrería, y lo que hay que desocultar, el habla verdadera y sus significados originarios. Heidegger será un experto en *retraducir* o desvelar de sus connotaciones inauténticas los términos del lenguaje de los griegos que considera originarios. Lo demostrará, por ejemplo, en la deconstrucción de la palabra *physis*, como más adelante hará con el término *alétheia*.

Deconstrucción de la «physis»

¿Qué es esta *physis* originaria? El término significa, según la

«transparentación» (*Überhellun*; el filósofo prefiere usar este término mejor que «traducción», *Übersetzung*) que de ella propone Heidegger, «lo que se abre por sí solo, por ejemplo, el abrirse de una rosa»; «lo que se despliega y se inaugura abriéndose»; «lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que se sostiene y permanece en sí mismo»; brevemente, «lo que impera o se da en tanto que inaugurado y permanente». La *physis* entendida como salir o brotar puede experimentarse en todas partes: en la salida del sol, las olas del mar o el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y de los hombres. Esta fuerza que brota, esta *physis* originaria poco tiene que ver con lo que luego se denominó «Naturaleza», puesto que aquélla no la observaron los griegos simplemente a partir de los procesos naturales cual científicos o naturalistas, sino que acuñaron el término desde una experiencia mucho más genuina: la experiencia del ser.

Porque los griegos conocieron la experiencia radical del ser pudieron acuñar el término *physis*. Y es que, afirma Heidegger, sólo desde la experiencia del ser —poética e intelectual— observaron los procesos naturales y accedieron a lo que tenían que denominar con aquel término. He aquí que la palabra *physis* significase en un principio «el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino». Pero era también «el salir de lo oculto, y el instaurar a éste primeramente como tal» [*ibídem*]. Heidegger lleva este asunto a un terreno que le es caro: el «desocultamiento». Concluirá afirmando que la *physis* es el ser mismo en su estado de desoculto, en virtud del cual se muestra el ente, llega a ser y puede ser observado. Sería, pues, la primera definición histórica de ser.

De esta forma, entender ese filosofar acerca de la *physis* de los griegos como un filosofar «primitivo», en el sentido de iniciador de una cadena de observación de la naturaleza y experimentación con los fenómenos naturales, es reducir a los griegos a la categoría de «hotentotes», afirma Heidegger, es dejar de observar la grandeza de sus concepciones, en modo alguno primitivas sino fundamentales y originarias, fundadoras de «todo lo que de grande tiene la filosofía». Con todo, lo grandioso de aquella concepción alcanzó su fin con Aristóteles, pues desgraciadamente «también lo grandioso finaliza». Este nuevo pensar lo originario de Heidegger pretenderá recuperar en lo posible la

grandeza de aquellas concepciones originarias.

La pregunta por el ser y su olvido

Justo en los albores de la metafísica y la filosofía —ya hemos visto que la grandeza *finalizó* con Aristóteles—, acaeció lo que Heidegger denominará «el olvido del ser». Dicho olvido planea como una sombra a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, desde Tomás de Aquino y Hegel hasta Nietzsche. Y es que, en definitiva, la metafísica, a pesar de su genuina pretensión de inquirir más allá de lo ente, se planta en el mero preguntar por el fundamento del ente como tal, y hasta hubo épocas en que se empeñó en buscar en la *física* ese fundamento, pues también «la "física" determina desde los comienzos la esencia y la historia de la metafísica».

Pensada desde *Ser y tiempo*, afirma Heidegger, la pregunta ontológica quiere decir «pensar el ser como tal», mientras que la metafísica entendida en sentido tradicional, al interrogarse por *el ente como tal*, relega la pregunta por *el ser como tal* al olvido. Al formular semejante cuestión, acaba por ocultársele el ser. Pero Heidegger riza el rizo con uno de sus asertos más célebres: a la metafísica se le oculta de tal modo el ser, que incluso termina por olvidar el olvido del ser. Adolece ésta, pues, de un olvido por partida doble: olvida la pregunta fundamental por el ser y, luego, deja de recordar el olvido, con lo cual el ser permanece doblemente oculto.

La nueva metafísica o el nuevo pensar tendrá, pues, como ya vimos, que retrotraerse hasta las fuentes originarias del preguntar y «acomodarse» en la pregunta por el ser, dejando que el ente ocupe un lugar secundario. Así las cosas, Heidegger concluirá que, para proseguir con la estela del preguntar iniciada en *Ser y tiempo*, la metafísica tendrá que inquirir por aquello «que el olvido ontológico encubre y oculta», es decir, *por lo abierto del ser* [EM,15; 27]. A renglón seguido, añadirá que una verdadera introducción a la metafísica tendrá como objeto conducir hasta «el preguntar de la pregunta fundamental», así Heidegger.

El preguntar «decidido»

En clara referencia a algunas de las concepciones de *Ser y tiempo*,

Heidegger realizará toda una exégesis de lo que es el verdadero preguntar. Y la primera hipótesis reza que para preguntar de este modo fundamental hará falta principalmente «un primordial querer saber». Pero tal necesidad de saber tendrá que hacer gala no de una mera voluntad de «saber cualquier cosa», sino de la voluntad de *saber acerca del ser*. Un «querer saber» de este tipo presupone un previo «estar abierto», algo que, como ya vimos en *supra* (apartado «La culpa y el estado de *resuelto*») se vincula etimológicamente con el «hallarse resuelto» del *Dasein* en virtud de la raíz común a los verbos *sich entschlosen* y *sich erschlosen* [«decidirse» y «abrirse»]. He aquí, pues, que tal estar abierto supone además un estar resuelto a mantenerse en la apertura, esto es, a mantenerse en el preguntar. El preguntar originario tiene mucho que ver con el estar resuelto o decidido a mantener la posición en el preguntar. Como se verá más tarde, la apertura de *Dasein* remite a la apertura del ser mismo que aparece como claridad y como claro, *Lichtung*.

La resolución a mantenerse en el verdadero preguntar o el preguntar originario, caracterizado por el querer saber, conduce —¡cómo no!— a la cuestión más originaria de todas: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» Al primer vistazo, afirma Heidegger, la pregunta posee algo de desgarbado e inconsistente, pues ese «y no más bien nada» parece un añadido, un mero modismo secundario que si desapareciera liberaría la verdadera pregunta con una formulación más escueta: «¿Por qué hay ente?» El añadido parece así harto superfluo, «que no dice nada». Más tal superficialidad, como ya vimos en *¿Qué es metafísica?*, es sólo aparente y proviene de la incapacidad de la lógica para preguntar tanto por la nada como por el ser. La lógica, «con su lógica», sólo inquiere a medias y sus respuestas son insatisfactorias para alcanzar lo fundamental.

Podría ocurrir que toda la lógica que conocemos y que tratamos como un regalo del Cielo se fundamentara en una muy determinada respuesta a la pregunta por el ente; de modo que todo pensar que sólo se atenga a las leyes del pensamiento de la lógica tradicional sea de antemano incapaz de comprender siquiera, desde sí mismo, la pregunta por el ser y menos aún de desplegarla realmente y de conducirla a una respuesta. Cuando se invocan el principio de contradicción y la lógica en general para probar que todo pensar y hablar sobre la nada es contradictorio y, por tanto, carente de sentido, de hecho sólo en

apariencia se trata de rigor y cientificidad. En este caso se considera "la lógica" como un tribunal afianzado desde la eternidad y, naturalmente, ninguna persona razonable dudaría de sus competencias, puesto que constituye la primera y última instancia en la administración de la justicia. Quien se manifieste en contra de la lógica, tácita o explícitamente, será sospechoso de adoptar una posición arbitraria. Así resulta que se abandona esta mera sospecha aun en tanto argumento y objeción, y toda reflexión ulterior y auténtica se considera ya superada [EM, 19; 32].

Quien desee expresarse *verdaderamente* acerca de la nada —tanto como acerca del ser— tendrá, pues, que proceder de forma *acientífica* e incluso *ilógica*, ya que en modo alguno podrá considerarla como un objeto, como algo del exterior, a semejanza de «la lluvia o una montaña». A través de la ciencia jamás accederá a la nada. Hay que proceder de otro modo, sostiene Heidegger. Sin embargo, recurrir a otras instancias más allá de la lógica se tendrá por «una gran desgracia», mientras se considere la ciencia el único patrón fiable del pensamiento estricto y riguroso.

Ahora bien, quienes piensan desde la ciencia tienden a olvidar con facilidad que el pensamiento científico es tan sólo una forma *derivada* del pensamiento filosófico que acabó consolidándose como el único método con el que acceder al pensamiento verdadero; esto es, la ciencia surgió de la filosofía, y la filosofía es mucho más que mera ciencia. Ya vimos qué era filosofía para Heidegger; queda aún por añadir que ésta sólo es equiparable a lo que le es enteramente afín: la poesía. En este sentido, mientras que para la ciencia resulta repulsivo hablar de la nada, el poeta podrá hacerlo con entera libertad. Así lo hace, por ejemplo, el Nobel noruego Knut Hamsun cuando afirma de uno de sus personajes: «Aquí está sentado entre sus dos orejas y escucha el auténtico vacío. Muy extraño, una quimera. En el mar (August había navegado mucho en otros tiempos) algo se movía, y allí se producían ruidos, algo audible, un coro acuático. Aquí, la nada choca contra la nada y no está presente, ni siquiera es un hueco. Sólo se puede mover la cabeza con resignación» [EM, 21; 33].

Es en la poesía —naturalmente, «sólo en la auténtica y grandiosa», matiza Heidegger— donde «impera una superioridad del espíritu frente a cualquier ciencia». He aquí por qué el poeta «habla

siempre como si por primera vez invocara el ente». El poetizar del poeta y el pensar del pensador serán así modos de desocultamiento de la realidad del ente, en torno al cual crean un vacío, en contraste con el que cualquier cosa abordada por aquéllos pierde su carácter indiferente o banal. En este sentido, formular la pregunta fundamental significará preguntar con absoluta resolución por el ente como tal en su contraste con la nada, el ente en su esencial modo de ser como inseparable de la nada. Preguntar así resulta más significativo que inquirir por el ente como único elemento, lo que siempre conduciría a responder proponiendo con otro ente.

El ente y el ser

Tenemos el pensamiento originario y su preguntar resuelto, pero ahora otra cuestión se revela de crucial significado en las reflexiones metafísicas de Heidegger: ¿cómo podemos distinguir el ser del ente? ¿Serán lo mismo ente y ser? ¿Por qué aparecen tan mezclados ambos términos en la metafísica tradicional?

Etimológicamente, el significado de «ente» es ambiguo, ya que la expresión griega «tó ón», «lo que es», puede entenderse de dos maneras. Si observamos una tiza, «ente» será en ella lo entitativo, lo que la constituye formalmente: la masa blancuzca de tal y cual forma, quebradiza, que mancha los dedos, etcétera; en segundo lugar, «ente» es aquello que hace que lo ente sea como tal y no más bien que no sea. El primer significado remite a los entes y las entidades *tá ónta* (*entia*), los entes como tales; el segundo, a *tó éinai*, el ser (*esse*), a lo que es. Así pues, ¿dónde localizar el ser? ¿O es que será lo mismo que el ente?

El ente nos sale al encuentro por todas partes: «nos rodea, nos sostiene y nos obliga, nos encanta y colma, nos eleva y nos decepciona; pero, ¿dónde se halla y en qué consiste el ser del ente?» [EM, 24; 37]. No podemos captarlo, concluye Heidegger. Podemos preguntar por él, formular la pregunta: «¿Qué pasa con el ser?» e intentar comprender su sentido, pero poco más; y es que el ente como tal domina todo lo que nos rodea; diferenciarlo de la nada ya es bastante, pero llegar al ser es ya otra tarea.

Algunos ejemplos propuestos por Heidegger ilustran las reflexiones anteriores: un instituto de bachillerato *es*; pero, ¿dónde está

su ser? Cuando entramos en el edificio y recorremos sus aulas y los pasillos topamos con entes, pero no con el ser del instituto, el cual, sin embargo, *es*. ¿Acaso consistirá el ser en una percepción de algo inmaterial? ¿Olemos u oímos el ser? «El ser de estos edificios casi se puede oler y, a menudo, aun después de décadas. El olor nos proporciona el ser de este ente de un modo mucho más inmediato y verdadero de lo que podría transmitirlo cualquier descripción e inspección» [EM, 26; 39]. El *ruido* que produce una motocicleta al pasar nos torna conscientes de su ser. El *ruido* de los urogallos huyendo en el monte nos indica que son. Una terrible tormenta es; pero, ¿en qué consiste su ser? ¿Meramente en el tronar y relampaguear? Una cadena montañosa bajo el vasto cielo… *es*. ¿En qué consiste el ser? ¿Cuándo y a quién se le «revela»? Heidegger utiliza el término *Offenbarung*, que tiene también una fuerte connotación religiosa si lo asociamos con la «*Offenbarung Christi*»; en este sentido, ¿podrá el ser revelarse a alguien? ¿Al campesino que debe arar sus campos al pie de la cadena montañosa? ¿Al viajero que debe atravesarla para llegar a otro país? ¿Al metereólogo? «¡A todos y a ninguno!», replica Heidegger emulando a Nietzsche y su Zaratustra.

Pero los ejemplos prosiguen: y el «ser del Estado», ¿dónde se manifiesta? «Un Estado…*es*. ¿En qué consiste su ser? ¿En que la policía de Estado detenga a un sospechoso, o en que en el ministerio del *Reich* tantas máquinas de escribir tecleen y admitan los dictados provenientes de los secretarios de Estado y de los consejeros ministeriales? ¿O “es” el Estado en la entrevista del *Führer* con el ministro inglés de asuntos exteriores? El Estado *es*; pero, ¿dónde se mete el ser? Y, en definitiva, acaso se mete en alguna parte?» [EM, 27; 40].

El ejemplo es magnífico, aparte de su posible ilustración pedagógica respecto a la diferencia entre ser y ente que tan crucial se revela, principalmente, en tanto que revelador del acusado carácter político de Heidegger en la época de sus lecciones de «Introducción a la metafísica», y ello a despecho de algunos comentaristas que se empeñan en sostener que la palabra *Führer* empleada por Heidegger no tiene porqué referirse a Hitler, puesto que significa simplemente «guía» o «caudillo». Las lecciones sobre metafísica se imparten en el año 1935, no hay que olvidarlo: hacía dos años que los nazis ostentaban el poder absoluto en Alemania; entonces, como lo sería ya hasta el final de la guerra, Hitler y nadie más era «el *Führer*» por antonomasia. Muy raro

parece que Heidegger se hubiera referido a otra persona con este término.

También el arte proporciona ejemplos idóneos. Por ejemplo, Van Gogh, con su célebre lienzo que representa un par de rústicos zapatos campesinos «y nada más». ¿Qué es en dicho cuadro el ser? ¿La tela y las pinturas, o algo más? Los zapatos nos remiten a las duras tareas del campo y al regreso a casa para descansar, al momento en que nos hemos descalzado y los zapatos yacen inertes junto al fuego. En definitiva, el ser es imposible de localizar, tanto como la nada, o en último término, tal como ésta, afirma Heidegger. Entonces, ¿se tratará de una palabra vacía? ¿Tenía razón Nietzsche al afirmar que estos «conceptos supremos», como éste del ser, son vacíos, evanescentes? ¿Será el ser «un vapor y un error»? ¿Desconoceremos el ser a causa del vacío de un término? En modo alguno, afirmará Heidegger. Hay que preguntar mejor: ¿acaso se deberá nuestro desconocimiento del ser a que, pese a nuestros esfuerzos y al acoso del ente, hemos caído fuera del ser? Efectivamente, hemos perdido la gracia del ser. Y he aquí la clave para comprender la filosofía de después de *Ser y tiempo* de Heidegger. La afirmación posee un eminente rasgo gnóstico, como ya vimos al referirnos a los conceptos de caída y arrojamiento. Y Heidegger matiza proponiendo además otra de sus tesis señeras: la pérdida del ser se debe a la cada vez más acusada inmersión del ser humano en lo ente.

Con todo, la culpa, prosigue Heidegger [EM, 28; 42], no radica directamente en nosotros, «habitantes actuales del mundo de hoy», ni tampoco en nuestros ascendientes más cercanos ni en los más lejanos, sino en un «acontecimiento» [*Geschehnis*] que se remonta hasta los orígenes. Los pueblos, tanto como los hombres individuales, sufren las consecuencias de tal acontecimiento, invisible para los ojos de los historiadores, y que, por lo demás, se trata de lo que aconteció antaño, pero también en el presente y también en el futuro… Naturalmente, Heidegger se refiere al gran olvido. El olvido se transforma, además, en *destino* de Occidente y sustituye a lo que debería haber sido su verdadero destino: el ser como único «Destino de Occidente».

Ser y destino

Cuando Heidegger habla de «Destino de Occidente» su discurso se vuelve mesiánico. En la época moderna, pero sobre todo en 1935,

Occidente se encontraba inmerso, según el filósofo del ser, en el nihilismo. Había perdido definitivamente la gracia del ser y se hallaba desorientado y arrojado a lo ente. Retornar al ser será lo único que saque a Occidente de la *encrucijada* y de la *caída* que lo caracteriza, será lo único que lo rescate de la existencia inauténtica. Es en el contexto de semejante reflexión donde se sitúa ese párrafo tan célebre de las lecciones de metafísica en el que Heidegger describe patéticamente una Europa «atenazada» entre *América* (Estados Unidos) y Rusia. El «espíritu» o, mejor dicho, la pobreza espiritual que anima a ambas naciones es «idéntica» según el filósofo; es decir, ambas son «lo mismo» desde el punto de vista metafísico, pues se trata de dos gigantescas moles atrapadas en el ente, en la vorágine de la producción: «La misma desconsoladora locura de la técnica que encadena y la desfondada organización de los individuos normales». En definitiva, técnica y explotación planetaria son los únicos intereses de las dos grandes potencias: la «liberal» y la «comunista».

Cuando el último rincón del planeta haya sido conquistado por la técnica y esté preparado para su explotación económica; cuando cualquier acontecimiento en cualquier ocasión y a cualquier hora se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee; cuando uno pueda «vivir» simultáneamente un atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo equivalga ya a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo como historia haya desaparecido de la existencia de cualquier pueblo; cuando el boxeador sea considerado el gran hombre de un pueblo; cuando las cifras millonarias de las manifestaciones de masas sean un triunfo… entonces, incluso entonces, todavía se cernirá como un fantasma sobre toda esa locura la pregunta: ¿para qué? ¿Hacia dónde?… ¿Y luego qué? [EM, 28; 42].

La «decadencia espiritual del planeta» ha avanzado tanto, prosigue Heidegger, que los pueblos están en peligro de llegar incluso a perder sus últimas fuerzas espirituales, las únicas que les servirían para advertir tal decadencia. Y no se trata meramente de una postura de pesimismo cultural, advierte, ya que «el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del ser humano, la odiosa sospecha contra todo lo creador y libre ha adquirido tal dimensión en todo el planeta que categorías como optimismo o

pesimismo se han tornado ridículas ya hace mucho tiempo». Se trata, pues, en la situación denunciada por Heidegger, de un estado de morbo crónico y casi irreversible cuya única cura la proporcionaría una dosis ideal de ser. Pero el filósofo va más allá; ahora ya no está en juego la salvación de Occidente sino la de Alemania. Ubicarse de nuevo «en el ámbito originario de los poderes del ser» es la tarea que Heidegger asigna al «pueblo metafísico por excelencia, el pueblo alemán, situado en el medio de Europa y atenazado por el imperioso empuje de sus vecinos» [EM, 28; 42]. Alemania, tal como debe hacerlo el *Dasein* auténtico, debe recuperar el «sentido del ser» y prevalecer otra vez como garante, precisamente, del «espíritu occidental». Recuperar el ser es concienciarse de su destino histórico y «comprender de manera creadora su propia tradición».

En la pregunta «¿Qué pasa con el ser?» late, pues, ese anhelo de retomar el comienzo de la existencia histórica de un pueblo y convertirlo de nuevo en otro inicio que dará pie a una vida de resolución y autenticidad. Pero comenzar no significará, añade Heidegger, una vuelta atrás, a lo ya conocido e imitable: un nuevo comienzo quiere decir comenzar otra vez, pero de manera más originaria, asumiendo todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un verdadero comienzo. Tal «comienzo» entrañará, como veremos más adelante, la conciencia y asunción del nihilismo.

A vueltas con el espíritu y su debilidad

Preguntarse por el ser en el contexto del nazismo significaba para Heidegger preguntar asimismo por «el destino espiritual de Occidente». Ya hemos visto que el oscurecimiento universal u «oscurecimiento del mundo [*Weltverdüsterung*]» característico de la tierra lo provocaron a su vez otros tantos acontecimientos esenciales: la huida de los dioses, la destrucción del planeta, la masificación humana o la primacía de lo mediocre. Ahora bien, a fin de que tal oscurecimiento se comprenda mejor, Heidegger se verá en la necesidad de explicar qué es exactamente lo que entiende por mundo. Pues bien, ese mundo ya no es el mismo de las cosas y los utensilios, ahora se trata de un «mundo espiritual». Así pues, «oscurecimiento universal» quiere decir que el espíritu se debilita y queda despojado de su fuerza; se trata a su vez de la disolución,

extenuación, represión y tergiversación del espíritu. Ello se advierte especialmente en la situación de Europa (léase más bien Alemania), atrapada entre los dos gigantes antimetafísicos: Rusia y América.

La pérdida espiritual, aunque iniciada en los albores del pensar occidental, recibió la estocada definitiva hacia finales de la primera mitad del siglo XIX, con el «derrumbe del idealismo alemán». Con la disolución del idealismo entró en vigor el desvanecimiento de los poderes espirituales y la retirada de todo preguntar originario por los fundamentos. Así las cosas, sin embargo, será falso afirmar categóricamente que fuese el idealismo lo que se derrumbara; antes bien, fue la época en la que se derrumbó aquél la causa, pues ésta se reveló demasiado débil como para mantenerse a la altura de las exigencias de tan magnífico mundo espiritual, mostrándose incapaz de *realizarlo* [EM, 35; 49]. Desde entonces, asegura Heidegger, la existencia comenzó a deslizarse hacia un mundo carente ya de aquella profundidad originaria, en donde se tiene por esencial a lo que apunta una y otra vez al ser humano, mientras se olvida el ser y se le otorga al hombre una supremacía sobre todas las cosas que termina por «nivelarlas». En definitiva, en semejante época es el hombre y no el ser o el espíritu lo que se erige en centro del mundo; con ello, todo gira y se remite al ser humano y a lo humano en detrimento del ser. He aquí explícito un esbozo de la crítica contra el «Humanismo» que Heidegger publicará en 1946 en una de sus obras más célebres, *Carta sobre el «Humanismo»*.

Los tintes con los que Heidegger describe el «oscurecimiento» o la «devastación» del mundo son cada vez más inquietantes. «Todas las cosas caen en la misma superficie, sobre una llanura semejante a un espejo ciego que ya no refleja, que no devuelve ninguna imagen. En dimensión predominante se constituyeron las del número y la extensión. *Poder*, en tanto que ser capaz de algo [*Können*] dejó de significar la virtud y el derroche surgidos de la sobreabundancia y el dominio de las fuerzas, y se transformó en eso que cualquiera puede aprender, siempre acompañado de cierto sudor y esfuerzo unidos al ejercicio de una rutina» [EM, 35, 49]. En suma, Heidegger denuncia el automatismo de la vida moderna, el trabajo en cadena tanto como el ejercicio burgués de un profesión. La «sobreabundancia de fuerzas» —en el sentido nietzscheano— ya no es, en la época actual, la causa de la creación ni del trabajo placentero del hombre creador; en tal actualidad se impone la

rutina que convierte al hombre en «un cualquiera», en un simple número y en una cantidad de producción. Naturalmente, de nuevo «América» y «Rusia», gigantes de la producción en cadena, son ejemplos del triunfo de lo «siempre idéntico e indiferente»; en ambos países mastodónticos lo cuantitativo termina convirtiéndose en sinónimo de calidad. Allá, en esas dos naciones antimetafísicas por antonomasia, el dominio de lo indiferenciado acaba por agredir toda jerarquía espiritual, en definitiva, todo lo que posee rango espiritual. A este avance de la indiferenciación, de la máxima nivelación que caracteriza a la sociedad moderna, lo denomina Heidegger «lo demónico» [*das Dämonische*]; y se trata de «lo verdaderamente malvado», especifica. Precisamente, uno de los mayores signos del advenimiento de lo demoníaco sobre Europa es el debilitamiento del espíritu.

Cuatro aspectos cruciales denotan la debilidad del espíritu: 1. Reinterpretarlo como «inteligencia», transformarlo en algo tan común, que se emplea para calcular y reflexionar; también que el espíritu se convierte en mero ingenio. 2. El espíritu falsificado bajo la forma de inteligencia se transforma en herramienta al servicio de otras cosas y su manejo se torna enseñable y aprendible. El marxismo y el positivismo se adueñaron de tal tergiversación y la convirtieron en algo «productivo». 3. La poesía pura y las artes plásticas, la creación de Estados y la religión se ponen al servicio de la inteligencia como instrumento y comienzan a «producir» conscientemente. El mundo espiritual así dirigido por la producción se transforma en «cultura». Trata de alcanzarse un perfeccionamiento en las distintas áreas de la cultura y se crean así «los valores». «La ciencia», lo mismo que «la cultura», se instrumentaliza, se transforma en saber técnico-práctico y acaba por caer en manos de profesionales (profesores). 4. El espíritu como inteligencia apta para fines y el espíritu como cultura se transforman, finalmente, en objetos de lujo y decoración, apreciados como tales en el marco de otros objetos, asimismo de lujo y decoración. Se ostenta y se alardea con ellos. Hasta el «comunismo ruso», arguye Heidegger, que en un principio abominó de la cultura, adoptó más tarde ésta como un elemento fundamental de propaganda. El lector que conozca a Nietzsche adivinará aquí la crítica a la sociedad burguesa que el «cabeza de pólvora» —como lo denominaba Ernst Jünger— esbozaba en su *Schopenhauer como educador*. Algún lector más enterado reconocerá el eco de una obra más desconocida,

publicada en el «exilio alemán» más o menos por la fecha en que Heidegger impartía sus lecciones de metafísica: nos referimos a *El anticristo*, del gran Joseph Roth; con todo, reflexiones de este tipo eran muy afines precisamente al espíritu de la época. Lo curioso es que Heidegger ya no abandonará nunca estas ideas que también constituirán, *grosso modo*, el fundamento de sus escritos sobre la técnica.

Frente a tanta decadencia espiritual el filósofo del ser concluirá sus lecciones metafísicas expresando su postura personal y, para ello, recurrirá a un párrafo de su célebre «Discurso de rectorado». Como se recordará, se trata del discurso servil que Heidegger pronunció ante numerosos jerarcas nazis el día de su toma de posesión como rector de la Universidad de Friburgo. ¿Qué es el verdadero espíritu? ¿Cuál es su esencia?, se plantea su autor: «Espíritu ni es vacía agudeza ni el juego sin compromiso del ingenio, tampoco el ejercicio sin límite de los análisis intelectuales, ni en absoluto la razón universal, sino que espíritu es el decidirse originariamente templado y consciente por la esencia del ser»3. Heidegger había aludido ya anteriormente, al comienzo de las lecciones de introducción a la metafísica, al hecho de que para formular la pregunta fundamental de la metafísica y de la filosofía, «¿Por qué hay ente y no más bien nada?», había que «estar decidido» a dar el salto fundamental hacia el más hondo preguntar a fin de hallarse en la claridad del desocultamiento del ser; he aquí de nuevo la misma exigencia: es necesario «decidirse por» la esencia del ser.

Esto es lo que podría denominarse decisionismo heideggeriano, la *Entschlossenheit*, un hallarse dispuesto a la acción del preguntar, resuelto a la consecución de metas tan abstractas como esa disposición «a la esencia del ser»; tal engendro intelectual planea sobre las lecciones de introducción a la metafísica, imbuídas de una visión partidista e ideológica de la Historia, además de catastrofista. Lo que deja de citar Heidegger en su *introducción* son los renglones siguientes al párrafo del discurso de rectorado, en los que declara que *el mundo espiritual de un pueblo* «ni es una superestructura cultural ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su tierra y de su raza»… El mito nazi de la supremacía de la sangre y el suelo se hallaba muy presente en el discurso de Heidegger… Pero, desde la cátedra, el preguntar de Heidegger se dirige hacia algo más abstracto si cabe: la raza y el suelo

han sido sustituidos por abstracciones tales como la nada y el ser en general. «Es el formular la pregunta por el ser una de las condiciones esenciales para ese despertar del espíritu y, con ello, para un mundo originario de la existencia histórica, para una conjura del peligro del oscurecimiento del mundo y para una asunción de la misión histórica de nuestro pueblo en tanto que situado en el centro de Occidente» [EM, 38; 53].

Decisionismo, misión histórica, decadencia de Occidente… son expresiones clave que proporcionan certeramente la medida de lo que significa para Heidegger la metafísica; se trata de una postura vital y, ante todo, al menos en la época inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, la del advenimiento del nazismo y el triunfo de Hitler en Alemania, una postura evidentemente ideológica. Las abstracciones acerca del ser poseen una carga política desmesurada. Para un comentarista imparcial, podrían parecer meros juegos retóricos, absolutamente carentes de contenido; y no obstante son algo más que meros juegos conceptuales; por lo demás, Heidegger se aferrará a ellos a lo largo de su vida, y la pregunta por el ser, siempre a medio contestar, lo acompañará hasta la última de sus obras. Con todo, las ideas filonazis de la sangre y la raza caerán pronto en el olvido y Heidegger centrará sus ataques en un mundo moderno dominado por la supremacía del ente técnico, nihilizado y, en definitiva, demasiado alejado de lo esencial como para que un pensador pueda perder el tiempo con él si no es criticándolo con saña.

1 La primera cifra corresponde a la página de la edición alemana (cuadernillo «Was ist Metaphisik», de Klostermann) y la segunda, a la versión castellana de *Wegmarken*, *Hitos*.

2 Citamos por *Einführung in die Methaphysik* [EM] e *Introducción a la metafísica* [con alguna variación en la traducción]. La primera cifra se refiere a la página del original alemán y la segunda, a la versión española.

3 *La autoafirmación de la Universidad alemana* o «Discurso de rectorado» [DR], p. 12.

Hacia la idea de verdad

SER Y VERDAD siempre caminaron juntos a lo largo de la historia de la filosofía y, desde Aristóteles, se entendió el indagar sobre el ser de los entes como un indagar en su verdad. La filosofía misma se definió muy a menudo como «ciencia de la verdad»; sin embargo, es necesario establecer qué significa exactamente verdad, pues si se halla en relación originaria con el ser, indagar acerca de aquélla será también un indagar acerca del ser. Pero, además, ¿cuál es la relación ontológica de la verdad con el *Dasein* y con su comprensión del ser?

Acotar el fenómeno de la verdad con vistas a afinar las investigaciones en relación al ser será uno de los grandes intereses de Heidegger; aunque dicha «acotación» sufrirá diversas transformaciones; el filósofo conduciría sus investigaciones directamente desde *Ser y tiempo* [§ 44] hasta prácticamente los años cuarenta. En *Sobre la esencia de la verdad* y *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger desarrolla extensamente lo esbozado en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* y, además, aporta sus reflexiones acerca de la «palabra mágica» *alétheia* y allana el camino hacia el descubrimiento de la concepción del ser como «claro» [*Lichtung*], dominante en la última época de su filosofar.

Crítica de la idea tradicional de verdad [La verdad en Ser y tiempo]

Heidegger se propone la completa deconstrucción del término «verdad» con objeto de restituirle un supuesto significado originario definitivamente perdido en cuanto comenzó a comprendérselo como *veritas*. Restituir el «lugar originario» y la «esencia» de la verdad aportaría resultados extraordinarios acerca del conocimiento del ser, con el que la verdad está emparentada. Con este propósito, habrá que partir en la indagación de los significados más inmediatos y conocidos de «verdad». Las tres tesis más generales y aceptadas universalmente acerca del concepto de verdad son las siguientes:

1. El «lugar» de la verdad suele ubicarse en el enunciado [*Aussage*] o la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad radica

en la conformidad, coincidencia o concordancia [*Übereinstimmung*] del juicio con su objeto. 3. Fue Aristóteles, el padre de la lógica, quien remitió la verdad al juicio como su lugar de origen y quien puso en marcha la definición de verdad como «concordancia». Sustentándose asimismo en Aristóteles y sus vivencias del alma o *nómata* caracterizadas como representaciones de las cosas, Santo Tomás de Aquino formuló un aserto que impregnó toda la historia de la verdad occidental: la esencia de la verdad será la *adaequatio intellectus et rei*, es decir, la adecuación o la correspondencia de las cosas reales con el intelecto, con lo pensado. También Kant daba por supuesta tal definición de verdad al determinarla como concordancia del conocimiento con su objeto, si bien verdad o apariencia no se cifran para el autor de la *Crítica de la razón pura* en el objeto, sino en el juicio acerca del objeto. A Heidegger la caracterización de la verdad en tanto que adecuación o concordancia se le antojaba «demasiado general y vaga» [SZ, 215].

En un análisis elíptico, típico de su forma de filosofar, Heidegger se preguntará por el fundamento de esa relación de concordancia entre intelecto y cosa y, con ello, comenzará un proceso de deconstrucción que lo inducirá a considerar con detalle el significado del término «concordancia». La crítica al concepto la hallamos ampliamente desarrollada en *Sobre la esencia de la verdad*, que comentaremos más adelante; baste saber ahora que Heidegger remite al ejemplo de un signo cualquiera que representa algo; por ejemplo, una señal que indica la ubicación de una casa. Entre representante y representado existe una relación supuestamente de concordancia; sin embargo, dicha concordancia no es formal, pues el signo que señala la casa no *concuerda* en cuanto a forma con la casa misma. Entre signo y casa existe una relación como la que se da entre algo denominado «real» y otra cosa denominada «ideal» que Heidegger desestima. Ahora bien, al afirmar «esto es una casa» y mostrar a continuación la casa misma, el enunciado ha conducido al ente mismo. «El enunciado es un ser relativo a la cosa misma» [SZ, 218]. Y en este caso, ¿qué comprueba la percepción? Que el ente señalado en el enunciado «es».

Si alguien situado de espaldas a una pared afirma: «Detrás de mí cuelga un cuadro torcido», bastará con que se vuelva y nos muestre el cuadro que cuelga torcido para que comprobemos la verdad de su enunciado. La verdad, afirmará Heidegger, no radica en que nos

representemos un cuadro torcido, sino en que constatemos que efectivamente el cuadro concreto está torcido. Con ello, el filósofo del ser se refiere a una manera harto esencial de comprobar la verdad del enunciado. El enunciado, afirma, «muestra el ente». Algo parecido observamos en un pasaje de las célebres *Confesiones* de San Agustín [L. I, VIII], donde el santo recordaba cómo en su infancia conoció el lenguaje:

Porque no me enseñaban las personas mayores presentándome las palabras conforme a un determinado método de enseñanza, como poco después las letras, sino que yo mismo, con la inteligencia que Tú me diste, Dios mío, con gemidos y gritos diversos quería manifestar los sentimientos de mi corazón a fin de que se obedeciese mi voluntad, pero no podía ni expresar todo lo que quería, ni hacérselo entender a todos los que yo quería. Entonces grababa en la memoria: cuando ellos nombraban cualquier objeto y cuando, al nombrarlo, lo señalaban con algún movimiento del cuerpo, observaba y retenía que aquel objeto era designado por ellos con el nombre que pronunciaban cuando tenían intención de mostrarlo… De esta manera iba poco a poco coligiendo de qué objetos eran signos las palabras, puestas en su lugar en las diversas frases y repetidamente oídas.

Heidegger, gran lector de las obras del obispo de Hipona, defendía asimismo este tipo de verdad, esto es, más en el sentido de descubrimiento que como adecuación *intelectus-rei*. «El enunciado es verdadero significa: descubre el ente en sí mismo. Enuncia, remite, "deja ver" (*apófansis*) al ente en su "estado de descubierto" [*Entdeckheit*]». Según el filósofo, el *ser verdadero* del enunciado es un *ser-descubridor*. Por lo tanto, resultará impreciso afirmar que la verdad posea la estructura de una concordancia entre el conocer y su objeto en el sentido de la adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)» [SZ, 218].

Verdad como fenómeno originario

¿Será acaso la definición de verdad en tanto que *descubridora* algo arbitrario y, además, una traición a la «vieja y buena» tradición metafísica? «En absoluto», responde Heidegger. Y tal definición de la verdad aparentemente arbitraria «contiene la necesaria interpretación de aquello que la más antigua tradición de la filosofía presintió

originariamente y asimismo comprendió de una manera prefenomenológica» [SZ, 219]. El ser verdadero del término griego *lógos* en tanto que «dejar ver» (*apófansis*) es el *alezéien* según la forma del *apofaíneszai*, es decir: se trata de un sacar al ente desde su estado de ocultamiento originario [*Verborgenheit*] y mostrarlo o «dejarlo ver» en su estado de no-ocultamiento o desocultamiento [*Unverborgenheit*], en su estado de descubierto [*Entdeckheit*].

Cuando Aristóteles se refiere al filosofar como un «indagar la verdad de las cosas» o define la filosofía misma como «ciencia de la verdad», utiliza para decir «verdad» el término griego *alétheia*, y éste en su traducción más originaria significa «lo desoculto», «lo que es mostrado»; se refiere a las cosas mismas tal como son en su estado de desocultamiento. Pero también Heráclito, filósofo «más originario» que Aristóteles, se refiere al *lógos* en el primero de sus fragmentos [*Diels-Kranz*, 1] como aquello que dice cómo se conducen los entes y *muestra cómo son*; los incapaces de reconocer eso que se muestra permanecen sin comprender y se les oculta el significado de las cosas; así pues, *lógos* es ya aquí aquello a lo que le es inherente el estado de desocultamiento, la *alétheia*. La verdad en su sentido originario es, pues, *apofántica*, descubridora, y así lo confirma la filología, que se remonta hasta el orígen.

Heidegger sostiene que la traducción tradicional de *alétheia* por «verdad» traiciona el verdadero sentido del término y, sobre todo, aquello que los griegos comprendían sin más cuando lo utilizaban. Y añade que la filosofía «debería considerar una de sus tareas primordiales preservar *la fuerza de las palabras más elementales* en las que se expresa el *Dasein* de que el entendimiento común acabe nivelándolas hasta tornarlas incomprensibles» [SZ, 220]. Vemos, pues, que el método heideggeriano de la deconstrucción comienza asimismo por el análisis de este tipo de palabras originarias y la recuperación de su verdadero sentido; con ello no pretendería tanto *sacarse de encima* a la tradición sino apropiársela en un sentido más originario. Que los filólogos profesionales hayan criticado con saña a Heidegger y sus traducciones o *transparentaciones* —como él mismo gustaba de designarlas— es otra cuestión.

Dasein y verdad

¿Qué relación tiene el estar aquí con la verdad?, se pregunta Heidegger. La «definición» de verdad como «estado de desocultamiento» y como «ser descubierto» [*endeckt sein*] es algo más que una mera aclaración de términos; antes bien, surge del análisis de los comportamientos del *Dasein* que suelen denominarse «verdaderos». Ser verdadero en cuanto «ser descubierto», tal y como indica el término griego *alethéiein*, es una manera de ser del *Dasein*. Pero eso que hace posible este descubrir mismo que constituye o que es verdad por parte del *Dasein* descubridor debe denominarse necesariamente «verdadero» en un sentido todavía más originario; para ello será necesario recurrir a la indagación por los fundamentos ontológico-existenciarios del descubrir, que mostrarán, en principio, el fenómeno originario de la verdad. Tales fundamentos ontológico-existenciarios son el estar-en-el-mundo del *Dasein* y el «estado de abierto» —o también la «apertura»— que caracteriza al estar aquí. El descubrir cosas por parte del *Dasein* es una manera de su estar-en-el-mundo. *Dasein* es ser descubridor de los entes, éstos son lo descubierto. Pero los entes son «descubiertos» y son «verdad» en un sentido secundario, pues lo primariamente verdadero es el propio «estado de descubierto» o la «apertura» del *Dasein*, que, a su vez, posibilita y fundamenta el hecho de ese poder ser descubiertos de los entes. Así pues, en tanto que tal apertura pertenece exitenciariamente al *Dasein* conjuntamente con el hecho de que éste sea descubridor, *el Dasein mismo se halla en la verdad*, «*es* en la verdad»; he aquí uno de los célebres asertos de Heidegger: *Dasein ist in der Wahrheit* [SZ, 221]. Tal afirmación posee únicamente sentido ontológico. Heidegger no se refiere a que el *Dasein* sea poseedor de la verdad, de toda la verdad, sino que la apertura y la capacidad de desocultar lo oculto son fundamentos constitutivos del *Dasein*.

Es como un hombre que se hallase en medio del campo abierto al horizonte, iluminado por la luz del sol; gracias a que está en el campo abierto y a que hay luz puede dirigir la mirada hacia los objetos y descubrirlos en sus diferentes grados de ocultamiento o desocultamiento: ve las piedras, los rastrojos, las matas donde se oculta la liebre, y si pone más atención, también descubre a la liebre que sale corriendo. Sin el espacio abierto del campo ni la luz del sol no habría posibilidad alguna de ver ni de descubrir algo. Parecido a esto sería ese estar en lo abierto

del *Dasein* en tanto que estado originario.

El estado de abierto más propio del estar aquí es su estar en la verdad de su existencia [SZ, 221]. La existencia será ese campo donde el hombre debe enfrentarse a sus posibilidades —primero, descubrirlas y luego enfrentarlas—. El *Dasein* está abocado a su existencia, se mantiene en un estado de abierto con respecto a ésta, y tal estado es el más propio y el más verdadero. Sin embargo, sabemos que son estados estructurales del *Dasein* el arrojamiento y la caída; también, que el estar aquí se halla inmerso en la inautenticidad; en él reina el *man*, el «uno» caracterizado por lo público y las habladurías. Así pues, por lo general, lo descubierto en lo abierto se halla en el mundo de modo desfigurado, nunca como es «en verdad», sino disimulado y cerrado por las habladurías, el afán de novedad y la ambigüedad. De esta forma, lo descubierto e iluminado por el *Dasein* nunca tiende a mostrarse enteramente como descubierto sino de una forma semioculta y disimulada, al modo de la «apariencia». Es como si la liebre que ve el hombre en la rastrojera sólo fuese una liebre en su ilusión; en realidad, se trata del galgo que ventea. La planta que ve el hombre y se le asemeja comestible resulta tóxica, o la rama insignificante es realmente una víbora semioculta por el polvo del camino.

He aquí por qué Heidegger afirmará que tal como el *Dasein* se halla en la verdad, se halla también en la no-verdad. «En tanto que esencialmente arrojado, el estar aquí se halla asimismo en la "no-verdad"» [SZ, 222]. Por lo tanto, el *Dasein* posee las características que lo hacen acreedor tanto de la verdad como de la no-verdad. Desde este punto de vista, la autenticidad del *Dasein* con respecto de la verdad consistirá en mantenerse en ella y evitar la no-verdad. Con este fin, debe hacer lo posible por apropiarse de lo descubierto evitando la apariencia y el disimulo que lo cubren parcialmente, lo desfiguran y lo disimulan. Mas la verdad debe serle arrebatada a los entes que originariamente permanecen sumidos en el estado de ocultamiento. Así, los entes son literalmente *arrancados* del estado de ocultamiento, y el hecho fáctico de descubrir es, por lo tanto, *un robo* [*ein Raub*].

Este ámbito doble de la no-verdad originaria y la verdad que debe ser arrebatada a las sombras de la anterior en que se halla inmerso el *Dasein* se observa en la propia palabra «alétheia»; ¿o acaso será una simple casualidad que los griegos expresaran la esencia de la verdad

mediante un término *privativo* (*a-létheia*)? La alfa inicial indica «privación de lo oculto», de ahí «lo desoculto». Se trataría así de una comprensión preontológica, esto es, primordial y originaria, de ese estado esencial del estar-en-el-mundo del *Dasein*. En este sentido, también Parménides habría expresado acertadamente la dicotomía verdad o no-verdad cuando puso a la diosa de la Verdad como guía al comienzo de su célebre poema, a fin de que conminase al filósofo a elegir entre dos vías: la que descubre y la que oculta. «Y ahora es necesario que te enteres de todo: por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera» [Diels-Kranz 28 B, 1-32]. También el *Dasein* debe elegir entre uno u otro camino, y para ello debe aprender a discernir lo verdadero de lo falso.

¿Cómo expresa el *Dasein* la verdad? En tanto que descubridor, el estar aquí expresa sus descubrimientos mediante el habla, por medio de la proposición. Mediante la proposición se comunica algo sobre los entes en su estado de descubierto, convirtiéndose así también aquélla en algo presente, manejable, en un utensilio. Las proposiciones pasan a formar parte, pues, de ese mundo de utensilios, significados y referencias que rodea al *Dasein*. El estado de descubierto es siempre «estado de descubierto de algo»; y el *Dasein* suele apropiárselo oyendo lo que se dice, esto es, mediante la escucha de las proposiciones antes que corriendo él mismo a descubrir directamente los entes. El *Dasein* «confía» en la proposición que le indica el estado de descubierto del ente; ésta se revela, de este modo, como descubridora en sí. El *Dasein* termina sirviéndose de la proposición en sustitución de lo representado, y acaba manejando enunciados o juicios como si de los entes mismos se tratara, de ahí la importancia que cobra desde un punto de vista práctico la concordancia entre el enunciado y la referencia.

Verdad y *Dasein* están tan vinculados que, según Heidegger, sólo hay verdad mientras haya *Dasein*. «*Verdad sólo "la hay"* en tanto que y mientras es el *Dasein*»[SZ, 226]. Los entes son sólo *entonces* descubiertos, y sólo se muestran abiertos *mientras* un *Dasein* es. Así, «las leyes de Newton —argumenta Heidegger—, el principio de contradicción o cualquier otra verdad sólo son verdad mientras hay *Dasein*». Antes de que existiera un *Dasein* no hubo verdades, y cuando se extinga el último dejará de haberlas; pues *verdad* en tanto que cifrada

esencialmente en el desocultamiento, el descubrimiento y el estado de descubierto nunca la hay sin el *Dasein*. Pero ello en modo alguno significa que las leyes de Newton fuesen falsas antes de ser descubiertas: «eran sin más», pero hubo que descubrirlas para que fuesen «verdad». Las leyes se hicieron verdad por obra y gracia de Newton, tornándose accesibles y desocultas para el estar aquí. Con el estado de descubiertos los entes se muestran, precisamente, tal y como ya eran antes de ser «verdad», y deben mostrarse de ese modo a fin de que sean aprehendidos como «verdad».

Que haya verdades que se califiquen de «eternas», añade Heidegger, sólo quedaría probado si se demostrase que el *Dasein* existió desde la eternidad. Por lo tanto, toda verdad remite en último término al estar aquí, único capacitado para descubrirla y comprenderla como «verdad». En definitiva y precisando aún más, toda verdad es relativa al ser del *Dasein*. Pero, ¿quiere ello decir que toda verdad es subjetiva? En absoluto, responde Heidegger. El *Dasein* posibilita que la verdad sea porque él mismo se ubica en la verdad. Pero el *Dasein* supone la existencia de la verdad porque es la misma verdad la que facilita ontológicamente que el *Dasein* pueda suponerla.

He aquí otra más de las paradojas que tanto gustaban a Heidegger. Hay verdad y verdades porque somos originariamente en la verdad. Aspiramos a comprender la pregunta por el ser porque ya estamos en el ser, acabará añadiendo Heidegger; y, asimismo, también que ser y verdad tienen mucho que ver, ya que el *ser* de la verdad se haya en relación originaria con el *Dasein*; y como el estar aquí está constituido por el estado de abierto, que también es el comprender, puede comprender algo así como el ser; sólo por ello es posible algo así como la «comprensión del ser [*Seinsverständnis*]. Para que no quepa duda entre la afinidad de ser y verdad, Heidegger concluirá afirmando en el § 44 que «Ser —no entes— "lo hay" en tanto que hay verdad. Y ésta *es* sólo en tanto que y mientras que hay *Dasein*. Ser y verdad "son" igualmente originarios» [SZ, 230].

Con ello, rememora Heidegger el principio de la metafísica tradicional que sostiene la igualdad de ser y verdad, retorna a la antigua concepción, si bien por cauces novedosos.

La verdad y su esencia [Sobre la esencia de la verdad]

Las investigaciones acerca de la esencia de la verdad iniciadas en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* proseguirán en los años 30. Heidegger tiene entonces algo más que decir acerca de la verdad cuya problemática tan sólo se esbozó en el citado parágrafo, y así lo hará efectivamente en una intrincada conferencia titulada «Sobre la esencia de la verdad»; Heidegger pronunciaba muy a menudo esta conferencia ante unos oyentes que las más de las veces quedaban perplejos y estupefactos. El texto de la conferencia, un tanto ampliado, vio la luz en 1943. Más tarde, y tras haber sido objeto de varias reediciones, se lo incluyó en el volumen *Hitos*.

El escrito es de laboriosa lectura y, en ocasiones, a duras penas descifrable dado su excesivo cripticismo; acaso se trate de uno de los textos más enrevesados que jamás concibiese Heidegger. El filósofo se encuentra ya en plena *Kehre*, en pleno giro del pensar; precisamente, el escrito sobre la esencia de la verdad pasa por ser el manifiesto inaugural de esa segunda etapa heideggeriana; el lenguaje convencional de la metafísica se revela insuficiente para expresar lo que el autor de *Ser y tiempo* pretende decir; por ello, los conceptos deben ser recuperados en sus sentidos originales, ni siquiera ya «traducidos» —pues es lícito dudar de las traducciones convencionales— sino «transparentados». Las indagaciones heideggerianas propuestas en el escrito pertenecen a una fase del pensar que podría calificarse de experimental; se trata de meros intentos dilucidatorios, de marcas en el camino u osados mojones que señalan la senda recién trazada, permiten avanzar sin saber muy bien hacia dónde y por un camino incierto e impreciso, si bien la meta es siempre la misma: el ser. Intentaremos una breve aproximación al contenido del escrito que, en realidad, redunda en lo ya expuesto hasta ahora sobre la verdad.

El sentido corriente de verdad

Prosiguiendo con su intento de deconstruir el término «verdad», Heidegger se preguntará «¿Qué es algo verdadero?» Lo verdadero es lo real, podría argumentarse; por ejemplo, afirmamos «es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea», y con ello sostenemos que se trata de una alegría pura y real, en modo alguno fingida. Pero

también se habla de «oro verdadero» distinto del oro falso. Este último es sólo aparentemente verdadero, es «apariencia de verdad»; sin embargo, tanto el oro falso como el verdadero «son» algo real: tan reales, el uno como el otro a pesar de que uno es verdadero y el otro falso. Desde este punto de vista, hay algo que «no cuadra» en la definición de verdad como realidad. Y es en este «cuadrar» o «concordar» donde radica el quid de la cuestión. El oro auténtico o «verdadero» es tal no porque sea real, sino porque su realidad coincide con aquello que pensamos propiamente cuando decimos «oro», con el patrón oro; así, cuando topamos con oro falso decimos: «He aquí algo que no concuerda». En cambio, cuando algo es «como debe ser», afirmamos que «concuerda». Asimismo, decimos también de un enunciado que es verdadero cuando la proposición enunciativa y la cosa misma acerca de lo que se enuncia algo *concuerdan*. Ser verdadero y verdad significan, por lo tanto, concordancia, y ello sea en el sentido de la concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella o sea en el sentido de que lo dicho en el enunciado concuerde con la cosa de la que algo se enuncia. Ello es lo que se manifiesta en la tradicional definición de verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*: adecuación de la cosa al intelecto o de la cosa al conocimiento. Como vemos, Heidegger retoma la crítica al concepto de verdad como concordancia, esbozada ya en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*.

Dominados por esta idea de verdad durante siglos, también suele estimarse evidente la existencia de una no-verdad, esto es, la no conformidad del enunciado con la cosa o de la cosa con el intelecto o el conocimiento. Heidegger se apasiona con la cuestión y prosigue analizando la noción de «coincidencia» o «concordancia», esta vez con ejemplos distintos a los empleados en *Ser y tiempo*. El término posee distintos significados. A la vista de dos monedas de idéntico valor puede decirse que las dos son iguales, pues ambas coinciden en todos los sentidos: coincidencia de la redondez y el metal, coincidencia del valor y la fecha de acuñación… etcétera. Otro modo de coincidencia lo expresamos al afirmar: «Esta moneda es redonda». En esta ocasión concuerda el enunciado enteramente con la cosa, la pieza de metal. Pero ahora la relación ya no se da entre cosa y cosa (moneda y moneda) sino entre enunciado y cosa y, sin embargo, hay coincidencia a pesar de que el enunciado es algo inmaterial y la moneda es metálica, la moneda

posee entidad material y el enunciado carece de naturaleza espacial. ¿Cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Heidegger denomina a esta relación de adecuación relación re-presentativa [*vor-stellende*]; el enunciado *re-presenta* [*vor-stellt*] a la cosa enunciada; esto es, la sitúa delante de nosotros como si de una imagen se tratase: *vor-stellt* re-presentar o volver a presentar. Lo representante presenta a la cosa «tal como es», la convierte en objeto para nosotros, la transforma en eso que está enfrente, opuesto a nosotros y que debemos observar dejando a un lado todos los prejuicios psicológicos. Tal re-presentar no es un acto de conciencia. ¿Qué sucede con un re-presentar así entendido? Que sea el propio Heidegger quien lo explique, pues lo intrincado del asunto lo merece:

Lo que está puesto enfrente, en tanto que está puesto así, tiene que recorrer un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como la cosa y mostrase como algo estable y permanente. Este aparecer de la cosa recorriendo un enfrente se consuma dentro de un abierto cuya apertura no es creada por el representar sino únicamente ocupada y asumida por éste como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *correspondencia* que originariamente y siempre se mueve oscilatoriamente como un comportarse [*Verhalten*, también "quedarse"]. Pero todo comportarse se caracteriza porque, estando en lo abierto, se atiene siempre a algo manifiesto [que se abre] *en cuanto tal*. Esto que es así en sentido estricto sólo manifiesto, abierto, se experimentará en los albores del pensar occidental como "lo presente" y desde hace mucho tiempo se lo denomina "ente" [VWW, 12; 156]4.

Lo abstruso del párrafo conduce a releerlo varias veces sin que ni aun así podamos extraer más que una aclaración aproximada. La clave se halla, sin embargo, en recurrir al ámbito —que ya conocemos por *Ser y tiempo*— de lo abierto, al estado de apertura que es constitutivo del *Dasein*. Para que el enunciado pueda mostrar una cosa como algo enfrente, como objeto, la cosa debe mostrarse, tiene que arribar al ámbito de «lo abierto», donde se de lo descubierto y desoculto, bañado por la luz que haga posible el aparecer. Tanto el representante como lo representado deben ubicarse en la esfera de lo abierto. Con ello, se establece una relación entre ambos que Heidegger denomina «comportarse», y que se caracteriza porque, hallándose en ese ámbito de

lo abierto, tal comportarse es la atención a lo manifiesto [a lo que se abre, se muestra] *en cuanto tal*. Lo manifiesto es el ente —lo presente y a mano— que se abre al *Dasein*. El párrafo impenetrable resultará un tanto más diáfano a la luz de las explicaciones de otra lección célebre de Heidegger: *La doctrina platónica de la verdad*, a la que nos referiremos más adelante. Baste añadir ahora que el estado de abierto posibilita el encuentro entre lo representado y su representante y que la actitud, el comportarse (hay que suponer que del *Dasein* descubridor) debe atenerse a lo abierto del ente, con lo cual adapta la representación a la verdad o desocultamiento de lo mostrado.

La esencia de la verdad

El comportarse no es algo pasivo que simplemente deja actuar al ente que se manifiesta; antes bien, se trata de un constante mantenerse abierto a lo ente y tomar partido por él. Según sea la clase de ente y la manera de comportarse así lo será también la apertura del ser humano: «Todo obrar e instaurar, todo actuar se sostiene y está en lo abierto de un ámbito dentro del cual lo ente, en cuanto aquello que es y cómo es, se establece propiamente y puede llegar a ser expresado» [VWW, 12; 156]. Esto es, lo ente se hace presente en el enunciado representador cuando tal enunciado se supedita a una indicación o norma [*Weisung*] que conmina a decir lo ente *tal como es*. El decir que se comporta de este modo es conforme a lo dicho y, así, verdadero. Mas no es ya el propio enunciado el criterio de verdad, sino el comportarse que sigue la norma de adecuarse a lo ente: he aquí la novedad introducida por Heidegger con respecto al criterio de verdad tradicional. Téngase en cuenta que Heidegger camina ya por un segundo plano en la búsqueda del concepto de verdad, distinto al de *Ser y tiempo*; se sitúa ahora en el ámbito de lo abierto y trata de dilucidar el comportamiento del *Dasein* representador con respecto a la cosa representada.

A continuación, Heidegger formula las siguientes preguntas: «¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la conformidad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo tal como que se de previamente una directriz y se logre la concordancia con ella?» Pues,

únicamente, cuando ese dar previamente fue otorgado con antelación en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en este ámbito y que vincula todo representar. Tal darse libremente a una directriz vinculadora sólo es posible si se *es libre* para lo que se manifiesta en lo abierto y este ser libre —prosigue Heidegger— «indica la esencia de la libertad».

Como podrá observarse, el filósofo del ser penetra de nuevo en el camino de las paradojas. El carácter abierto del comportarse, en tanto que hace posible internamente la conformidad, obtiene su fundamento de la libertad; y, así, Heidegger lanza uno de sus portentosos asertos: «*La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*» [VWW,14; 158]. Pero Heidegger ahondará aún más en lo dicho: esta libertad no es sólo la esencia de la conformidad del enunciado, sino la *esencia* de la propia verdad [*Ibidem*]. Entendiendo esencia [*Wesen*] como el fundamento de la posibilidad interna de aquello que, en principio y generalmente, se admite como lo conocido.

Al hablar de «libertad», prosigue Heidegger, irremediablemente se piensa en la libertad humana, esto es, en una propiedad del ser humano. Establecer tal propiedad como esencia de la verdad puede poner a la misma verdad en duda, pues también se le atribuye a los hombres, en cuanto dueños de su libertad, todo tipo de disposiciones para la no verdad [*Unwahrheit*], a saber: el engaño, el disimulo, la mentira. Pero, además, por mucho que el ser humano pueda alcanzar una objetividad, ésta siempre será producto de medidas humanas y poco fiable como «verdad». Por otra parte, añade el filósofo, cabe argüir en contra de la tesis que enuncia la esencia de la verdad como libertad, y apoyándose en el sentido común, que la no verdad es, precisamente, el mejor argumento a favor de la verdad: «Este origen humano de la no verdad confirma —y ello aunque sólo sea por contraposición— que la esencia de la verdad "en sí" domina "sobre" los hombres» [VWW, 15, 159]. Con ello adopta Heidegger la posición clásica de la metafísica occidental; para ésta, la verdad es lo imperecedero y eterno que nunca puede sustentarse sobre la fragilidad y la fugacidad del ser humano. Siendo así, ¿cómo podrá la esencia de la verdad hallar su fundamento en la libertad humana? Se trata de algo que «clama contra el sentido común», pero, para Heidegger, tal «sentido común» se revela como lo más opuesto al espíritu del indagar filosófico; asimismo dicho sentido común —o «vulgar» si interpretamos

en sentido peyorativo el término alemán «*gemain*»—, cree conocer ya de sobra qué es el hombre y desdeñaría de inmediato proseguir con las preguntas acerca de la libertad como esencia de la verdad. Con todo, Heidegger supera las contradicciones arguyendo que en modo alguno se trata aquí de la libertad como propiedad humana y que de ninguna manera deben interpretarse sus reflexiones acerca de la libertad y la verdad en la estela de la metafísica tradicional.

La esencia de la libertad

Para comprender el filosofar de Heidegger deben abandonarse los prejuicios dictados tanto por el sentido común como por la tradición, y así ha de suceder en lo que atañe a la vinculación entre esencia de la verdad como conformidad y libertad. Si el sentido común establece como algo demasiado conocido qué es el hombre y se niega a aceptar la libertad humana en tanto que esencia de la verdad, Heidegger se atreverá a meditar más a fondo acerca de la esencia de esta criatura que parece tan conocida; por ello, tratará de establecer la experiencia de un oculto fundamento del *Dasein* de modo que de ahí resulte sencillo trasladarse al ámbito originario de la verdad. A partir de ello, Heidegger mostrará que la libertad es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad porque ella misma recibe su propia esencia «desde la esencia más originaria de la única verdad esencial». Esta nueva paradoja tendrá que desvelarse en el curso de la lección.

Si la libertad fue definida en un principio como «la posibilidad y la facultad de abrirse a algo abierto», Heidegger la definirá ahora más agudamente como «un dejar ser a lo ente» [VWW, 16;159]. Este «dejar ser» [*Sein-lassen*] nada tendrá que ver con el sentido negativo que suelen adoptar expresiones tales como «dejar estar algo» o «dejar algo de lado», esto es, según el sentido de despreocuparse de algo o desdeñarlo, sino todo lo contrario. Dejar ser a lo ente quiere decir: «*sich einlassen*», comprometerse, enlanzarse, «liarse» con el ente y, asimismo, «entrar» en el ente; tales son algunas de las múltiples acepciones del término usado por Heidegger en la expresión «*Sich einlassen auf das Seiende*». Pero tampoco deberá entenderse este compromiso como injerencia o manejo de lo ente; se trata más bien de un comprometerse con su apertura, es un introducirse y luego mantenerse en el ámbito de lo abierto del ente, éste

que ya conocemos como «lo no oculto» [*Das Unverborgene*] o, lo que es igual, eso que el pensar occidental definió en sus inicios como *alétheia*, y que tradicionalmente se tradujo como «verdad». Entrar en el desocultamiento de lo ente no es *perderse* en él, sino un retroceder ante lo ente para que éste se manifieste como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma.

Dejar ser al ente consistirá, pues, en penetrar en su esfera y observar su manifestarse, su desocultarse. Es, en suma, «exponerse, exsistente», afirmará Heidegger en un nuevo trabalenguas. La esencia de la libertad contemplada desde la esencia de la verdad se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente. Así, la «exsistencia» que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la exposición en el desocultamiento de lo ente como tal. Baste recordar el significado que Heidegger asigna al término latino antiguo «exsistentia». Su raíz *sisto-stiti-status* posee los significados de «poner en pie», «hacer que algo se sostenga», «erguir», «detener», «consolidar», «estar quieto», «detenerse», «existir», «seguir existiendo»; en suma, todo un catálogo de acepciones que ilustran aquello que Heidegger pretende decir: se trata del mantenerse constante del *Dasein* en el desocultamiento, desde donde «insiste» y «exsiste».

Esta «exsistencia» es siempre la del hombre temporal, histórico; y comienza en el instante en que el primer pensador se puso al servicio del desocultamiento de lo ente al inquirir por lo ente. En la pregunta por el qué sea lo ente se experimenta por primera vez el desocultamiento. Al contestar que lo ente en su totalidad era *physis* se inició la historia occidental. Este «inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la propia pregunta por lo ente y el inicio de la historia son lo mismo», postula Heidegger. La razón es la siguiente: la libertad ha fundamentado la posibilidad de la apertura del hombre a lo ente y, con ello, que se haga histórico al iniciar la Historia. Sólo el hombre «exsistente» es histórico; la «Naturaleza» carece de historia.

La «libertad», entendida en cuanto dejar ser a lo ente, consuma la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. La «verdad» no será ya simplemente la característica de una proposición «conforme» enunciada por un sujeto acerca de un objeto y que luego valga en un determinado ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el que se presenta una apertura

[VWW, 18; 161]. En este ámbito abierto se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, «el hombre es al modo de la exsistencia». Decir que el hombre «exsiste» significa que la historia de las posibilidades esenciales de la humanidad histórica está preservada para él en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad.

Como la verdad es en su esencia libertad, he aquí que en su dejar ser a lo ente el hombre histórico pueda también *no* dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando ello ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En la libertad «exsistente» del *Dasein* acontece asimismo el encubrimiento [*Verbergung*] de lo ente en su totalidad, se trata entonces del ocultamiento [*Verborgenheit*].

La no verdad como encubrimiento

El encubrimiento de lo oculto penetra y domina todo el ser del hombre; el encubrimiento de lo ente en su totalidad es el «no-desocultamiento» y, por ende, la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. He aquí que, generalmente, lo que prevalece en la vida humana y en la Historia sea el misterio, lo encubierto y no desoculto. El misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el estar aquí. Pero una tendencia harto extendida en el hombre es la que lo conduce a olvidar el misterio que lo rodea; el *Dasein* suele «ponerse terco» y persistir en el camino que le ofrece lo ente, obviando el misterio y contentándose con la creencia de que en lo desoculto que conoce (lo presente y «a mano») está representada la verdad del ente en su totalidad: he aquí la raíz del error. Al aferrarse a lo que poco a poco va descubriendo, en su afán por hallar «seguridades» por ínfimas que sean, el hombre abandona fácilmente las esferas de lo desconocido centrándose únicamente y cada vez más profundamente en lo poco que va descubriendo, y otorgándole una prominencia de la que en realidad carece eso que se ha descubierto. En la mayoría de los casos, argumenta Heidegger, todo error humano se debe al desconocimiento de algo o a que sólo se saben las cosas parcialmente. Pero el *Dasein* se entrega a los entes a despecho del error, y es que el estar aquí, al mismo tiempo que «exsistente», es también *insistente*. En tal *insistencia* impera el misterio,

pero como aquello que ha quedado «olvidado». Misterio sería, así, la «esencia olvidada de la verdad»; y la «exsistencia» humana, «inesencial» al haber dejado a un lado el misterio.

La no verdad como error y la «exsistencia» en el errar

Insistentemente se entrega el hombre a lo accesible y «exsistentemente» se aparta del misterio: ambas posturas son inseparables y características de lo que Heidegger denomina el *errar* del ser humano. El verbo alemán *Irren* significa tanto errar (equivocarse) como andar errante. El hombre está, al «exsistir» insistiendo en el errar. El errar es la esencial instancia contraria a la esencia inicial de la verdad. El errar es el espacio abierto a cualquier contraposición respecto de la verdad esencial. El errar es la estancia abierta y el fundamento del error. Todo comportarse posee siempre su manera de errar. Desde el más pequeño equívoco hasta el más grande extravío en las decisiones que son esenciales. Pero, como ya vimos, también el ocultamiento de lo oculto y el errar pertenecen a la esencia de la verdad. Ello posibilita esta situación humana del *Dasein* hundido en el error y en la existencia inauténtica, perdido en la parcialidad de lo ente semidesoculto.

En la «exsistencia» de su *Dasein*, el hombre se ve sometido, por una parte, al dominio del misterio y, por otra, a la opresión del errar. La plena esencia de la verdad, que incluye su propia inesencialidad, mantiene al *Dasein* en esa situación de necesidad, en un permanente dar vueltas errático. Así, el *Dasein* es el giro hacia «la necesidad» [VWW, 26; 167]. Del estar aquí surge el desocultamiento de la necesidad, de la carencia y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable. Las sentencias crípticas de Heidegger al respecto poseen tintes gnósticos: pinta un *Dasein* caído y errante que, habiendo perdido la iluminación del ser, se hunde en las tinieblas del mundo.

Conforme avanza la conferencia, el lenguaje se vuelve más difícil y críptico, tanto que alcanza un punto en que ya nada es comprensible. Da la sensación de que Heidegger va dando palos de ciego e hilvanando enunciados inconexos. Si bien, en definitiva, parece expresar que conocer una cosa concreta entraña, a su vez, un desconocer la totalidad. En la simultaneidad constituida por el desencubrimiento/ocultamiento reina el errar. El ocultamiento de lo oculto y el desencubrimiento

pertenecen ambos a la esencia de la verdad y la libertad surge asimismo de ese reinar del misterio en el errar y es de aquí, también, donde nace la pregunta «más originaria por el ser de lo ente en su totalidad», esto es, la pregunta por el ser, o lo que será lo mismo: «La pregunta ya no por la esencia de la verdad, sino por la verdad de la esencia». «La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia»; esta última es, en definitiva, la pregunta por el ser, pero es una pregunta que se halla inmersa aún en el pensar metafísico… *ergo*, habrá que volver a empezar de nuevo sin la metafísica.

Heidegger termina la intrincada conferencia —para muchos, un simple alarde de palabrería que nada dice—, con el victorioso pase mágico que enuncia: ¡*la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*! Mas he aquí que ahora falta el lenguaje con que expresar la realidad de semejante sentencia; pero aquí se trata ahora de un «cubrir que aclara», pues tal es lo característico del ser. Y constata: «El nombre de ese claro es *alétheia*» [VWW, 29; 170]. Acaso de todo lo expuesto quede algo en limpio: que verdad como desocultamiento y ser son inseparables. La una no se puede pensar ya sin el otro.

4 Citamos por el original *Von Wessen der Wahrheit* [VWW] ; la primera cifra remite a la página del texto original alemán y la segunda, a la traducción española (a veces un tanto modificada), en el volumen *Hitos*.

Platón y la verdad
[La doctrina platónica de la verdad]

Estrechamente unido a *Sobre la esencia de la verdad* contamos con otro texto importante, de los más señeros de Heidegger: *La doctrina platónica de la verdad*. En éste el filósofo constatará el giro experimentado por el concepto de verdad, originariamente desocultamineto, al transformarse en «Idea»; tal transformación inicia lo que sería el camino hacia el «Humanismo» del pensamiento occidental y hacia la metafísica como «olvido del ser» o el camino «errático» de la historia de la metafísica.

El mito de la caverna

Heidegger pensaba que la doctrina de un pensador es lo «no dicho en su decir»; he ahí que, si deseamos apropiárnosla, tendremos que sacrificarnos y emplearnos a fondo en el empeño de «volver a pensar lo dicho por aquél». En el caso de Platón, sería necesario, a fin de apropiarse de lo no dicho, «dialogar de nuevo con todos los diálogos»; aunque, ante la imposibilidad de tal hazaña, será preferible tomar un camino más corto: bastará con zambullirse en el estudio de uno de los mitos más relevantes de Platón; el filósofo del ser extraerá de dicho mito lo que anhela: lo «no dicho» en el pensamiento de Platón», a saber: se trata de un giro en la determinación de la esencia de la verdad. En qué consiste dicho giro, este «revés» [*Wendung*], quedará claro una vez realizado el análisis minucioso del célebre «mito de la caverna».

La transcripción íntegra en el griego original del pasaje de *República* donde se narra el mito [VII, 514ª, 2-517ª] franquea la reflexión de Heidegger. Como se sabe, la narración presenta a unos prisioneros situados en el interior de una caverna. Habitan allí desde la infancia y están atados de tal forma que únicamente pueden dirigir la vista al frente. Tras ellos, a una cierta distancia, se sitúa un gran fuego y en el espacio intermedio entre los prisioneros y la hoguera transcurre un camino flanqueado por un muro de escasa altura. Numerosas personas

transitan por el camino portando sobre sus cabezas o a las espaldas objetos variados, así como diversas estatuas con forma de seres humanos y animales, de modo que dichos objetos y figuras asoman por encima del muro. La luz del fuego, al incidir en ellos, proyecta sus sombras justo hacia la pared a la que miran los prisioneros. Como algunos de los porteadores hablan entre sí, los prisioneros perciben las palabras —ya que la pared posee una excelente resonancia— y las atribuyen a las sombras que observan delante de ellos, como si de un espectáculo de teatro se tratara.

Como los prisioneros nunca han visto más que la caverna y el mundo de sombras creen que sólo este mundo y esas sombras constituyen la realidad. Toman las sombras por lo ente, traduce Heidegger, por lo «descubierto». De pronto, uno de los presos es liberado y obligado a que mire alrededor de la caverna, vea a los portadores y a los objetos; pero, además, es conducido afuera, hacia la luz del sol. Al principio, se resiste molesto contra tal aprendizaje, que le produce dolor, pues cuesta readaptar la vista a eso que ahora se le revela como «más ente» que aquello que él suponía anteriormente como lo ente. Sin embargo, después se acostumbra a vivir al sol y, poco a poco, también aprende a reconocer el mundo verdadero como verdadero en comparación con el mundo de penumbra y sombras parlantes de la caverna. Pronto se percatará de que el sol de fuera es la fuente de la vida de todo lo demás, tal como el fuego de la caverna lo es de las sombras del interior.

El hombre liberado de la caverna, afirma Sócrates, ¿se atrevería a retornar al interior de la caverna para mostrarles a sus compañeros lo equivocados que estaban al tomar por verdadero un mundo de apariencias? Hay que tener en cuenta que allá abajo reinan unos códigos propios, e incluso categorías y honores concedidos por los prisioneros entre sí a aquél que demuestra mayor destreza en adivinar lo que harían las imágenes, u otorgados a quien sepa imitarlas mejor, repetir sus discursos, etcétera. ¿Estaría dispuesto, en suma, a volver abajo y arriesgarse a que lo humillaran sus compañeros? Pues, mientras volvía a acostumbrarse de nuevo a la oscuridad, habría de parecerles a éstos como enceguecido o ebrio, incapaz ya de participar como antes en la vida cotidiana frente a las sombras, harto vacilante al emitir juicios. ¿Acaso no acabarían incluso matando a aquél que quería liberarles de sus

cadenas? Hasta aquí, *grosso modo*, el mito.

El propio Platón explicará a continuación del relato su interpretación del símil. También Heidegger la recoge, si bien matizándola todo lo posible al afinar extremadamente su propia traducción de los términos griegos. Brevemente: la caverna representa «el ámbito de residencia que (a diario) se muestra a la vista a cuantos miran a su alrededor»; otra metáfora para designar el ámbito del mundo cotidiano. El fuego dentro de la caverna, que ilumina un tanto por encima de los prisioneros, será la imagen que representa al sol. La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo ésta viven los hombres, como si estuvieran encadenados, en el planeta tierra. Aquí se hallan seguros, «en casa»; el mundo que los rodea es para ellos lo ente, lo verdadero. Pero el otro mundo de fuera de la caverna será el símil de lo que Platón tiene por el «verdadero mundo», aquél donde se manifiesta «lo ente de lo ente» en su «aspecto» [*Aussehen*], su forma visible. Mediante ese «aspecto» se presenta o se muestra lo ente. «Aspecto» es en griego *eídos* o *ídéa*, «idea». Las cosas que se encuentran a la luz del día, fuera de la caverna, serían, pues, la representación para lo que Platón denominaba «Ideas» —usamos la mayúscula para destacar su sentido arquetípico—.

Como se sabe, Platón sostenía que la realidad reside en el denominado mundo de las «Ideas», un mundo ideal del que nosotros sólo obtendríamos el reflejo en nuestro mundo cotidiano. A semejanza de los prisioneros encadenados que creen en la realidad de las sombras, también el común de los mortales cree percibir un mundo de realidades que, en definitiva, sólo son reflejos de lo verdaderamente real. Naturalmente, los hombres no sospechan que todo lo que creen real lo es por mor de las Ideas. La experiencia y el juicio otorgan la medida en el ámbito de lo cotidiano; sin embargo, únicamente es experiencia y medida de un mundo de sombras.

Por último, el sol sería el símil para la Idea de todas las Ideas, a la que Platón denominó «Idea de Bien», según Heidegger, denominación literal de la expresión griega *é toú ágathoú ídéa* y que ha dado pie a numerosos malentendidos.

Formación y desocultamiento

Las correspondencias entre los elementos del símil,

pertenecientes al mundo de la caverna y al mundo de fuera, no agotan, según Heidegger, todo el contenido del símil, antes bien, afirma, «lo más auténtico permanece aún sin captar. Pues el "símil" narra procesos [*Vorgänge*] y no sólo informa acerca de residencias y ubicaciones de los hombres dentro y fuera de la caverna. Pero esos procesos a los que remite son tránsitos [*Ubergänge*] desde la caverna a la luz del día y de ésta, de nuevo a la caverna» [PLW, 22; 181]5. Significan que el ser humano puede llegar a conocer lo esencial y acomodarse a ello.

Partiendo del desconocimiento, el ser humano puede ser educado mediante la *paideia* para ver lo verdadero. Dicho término griego, *paideía*, es intraducible según Heidegger, aunque quiere decir «lo que conduce a un cambio de dirección de todo el ser humano en su esencia»; he aquí por qué se trata de un tránsito, de la *apaideusía* a la *paideía*; «*Bildung*», —«formación», en alemán— sería la palabra que mejor responde a esta *paideía* griega. Este formarse hay que entenderlo en el sentido de «ir formándose» conforme a una imagen. La auténtica formación o *paideia*, sería, añade Heidegger, no sólo aquélla que inculca conocimientos sino, antes bien, la que afecta y transforma el alma en su totalidad desde el momento en que comienza por trasladar al ser humano a su lugar esencial y luego lo enseña a adaptarse a la nueva situación.

Así pues, el símil remite a esa condición de la formación ideal que conmina al hombre a transformar toda su esencia. Ahora bien, ¿cómo ha de relacionarse todo esto con la esencia de la verdad? Habrá que tener en cuenta, prosigue Heidegger, que todo el pensamiento de Platón se halla supeditado a «una transformación de la esencia de la verdad que se convierte en ley de lo que dice el pensador». El símil, aparte de mostrar la esencia de la formación, remitiría también a un «abrir la mirada a una transformación de la esencia de la verdad». Pero, es más, únicamente la esencia de la verdad y su transformación posibilitan fundamentalmente la formación [PLW, 25; 183]. Así pues, babrá que relacionar *paideia* con *alétheia* ¿en qué sentido?

Heidegger reitera que la palabra mágica *alétheia* fue traducida como «verdad» en lugar de por el término más exacto de «desocultamiento». Retomando los contenidos esenciales tanto de *paideía* como de *alétheia* se comprenderá que ambas constituyen una unidad especial. Pero ha de tomarse en serio, prosigue el filósofo, el contenido esencial de lo que nombra la palabra *alétheia* a fin de que surja

la pregunta por el punto de partida desde el que Platón determina la esencia del desocultamiento. La respuesta a dicha pregunta habrá de remitir al «auténtico contenido» del símil de la caverna.

Heidegger analizará minuciosamente los pasajes del mito desde la perspectiva de los procesos y tránsitos sufridos por el prisionero liberado: estancia en la caverna, salida a la luz del sol, vuelta a la caverna. En dichos tránsitos observará distintos grados de acceder a diversas clases de desocultamiento. En un principio, al prisionero se le muestran las sombras como lo desoculto, y luego, el mundo del exterior. El mismo Platón utiliza las expresiones «lo oculto», «lo desoculto» o «lo más desoculto» al referirse a los distintos grados de visión de los entes por parte del prisionero. A éste le resulta difícil acomodarse a la nueva situación: cada vez que debe enfrentarse a un nuevo ver lo desoculto necesita un tiempo de acomodación y, además, paciencia y perseverancia en ese nuevo ver. La auténtica liberación del prisionero acontece pues, en ese acomodamiento al ver, en la constancia que le permite acostumbrarse al verdadero ver. Tal volverse de esta manera hacia el ver consuma la esencia de la *paideia*, en tanto que un cambio de dirección; éste sucede únicamente en el ámbito de lo desocultado, de lo más verdadero, lo que Platón denomina con el superlativo «álethéostaton», lo más desocultado, o la más auténtica verdad; he aquí la ligazón entre la esencia del formarse y la esencia de la verdad.

El mundo de la caverna, al que finalmente retorna el prisionero con el propósito de comunicar su descubrimiento del mundo exterior, de «la verdad», a sus compañeros es, en contraste con las Ideas y «lo más desoculto», el ámbito donde domina lo oculto; se trata del mundo donde domina la falta de *paideia* o «*apaideia*». Pero es también el ámbito de la no-verdad. Ésta se muestra al modo de lo encubierto y adopta varias formas: «recluir, guardar, esconder, cubrir, velar, simular»… Con ello, retorna Heidegger a su tesis de que también la no-verdad forma parte de la esencia de la verdad.

Para el filósofo del ser ha quedado claro: lo importante en el símil platónico son los tránsitos del ocultamiento al desocultamiento; muestra la esencia de la verdad como un proceso de descubrimiento desde lo oculto a lo más desoculto pasando por diversos grados de descubrimiento de los entes. Con ello, Heidegger se apropia de una base cuasimítica en la que sustentar originariamente su teoría de la verdad com *alétheia*, tal

como, por ejemplo, ya lo consiguiera en *Ser y tiempo* con el mito griego de «Cura» y la esencia humana.

De la alétheia a la Idea

Para Platón resultaba evidente, argumenta Heidegger, que el fuego constituía lo más importante de su símil, así como toda la serie de asociaciones ligadas a éste: luz, iluminación, claridad y, principalmente, el sol. Mientras que consideraba el desocultamiento como algo secundario, tan sólo como lo que posibilita el acceso a la Idea, al aspecto de lo que se muestra. La Idea es lo que aparece en lo desoculto, siendo ésta lo que se conoce allí. Qué duda cabe, pues, que la Idea era lo único importante para Platón. En resumidas cuentas, Heidegger terminará constatando que el símil de la caverna desplaza la teoría esencial del desocultamiento en tanto que teoría originaria sobre la esencia de la verdad a favor de la teoría platónica del conocimiento de las Ideas y, sobre todo, de la Idea de Bien.

Heidegger criticará con suma dureza este concepto griego de *idéa* como Bien. El sol sería el símil elegido por Platón para expresar la idea de Bien. En tanto que *idéa,* «lo bueno» es lo que resplandece, es algo que se da a sí mismo y, por tanto, cognoscible. Pero, además, al traducir la expresión grieg *tó ágathón* por el «Bien», expresión «aparentemente más comprensible», como añade Heidegger, se tiñe inmediatamente de connotaciones morales, con lo cual se la considerará equivocadamente como un valor moral más, algo que, en su acepción moderna y como consecuencia interna de la concepción moderna de verdad, «es el último y también el más débil descendiente del *ágathón*».

Por lo demás, la «esencia moderna» de Idea es *perceptio* (representación subjetiva); entonces, la Idea de Bien se transforma en un valor con existencia propia que puede «encontrarse» en algún lugar. Aquí ya no queda nada del pensamiento originario de *tó ágathón* que, pensado en griego significa para Heidegger, «aquello que sirve o es útil para algo y que hace que algo sea útil o sirva». Así, las Ideas serán útiles para mostrar el aspecto de lo ente y la Idea de Bien, la que posibilita el aparecer de todas las demás, la más útil por excelencia. Esta Idea de Bien debe hallarse, por tanto, ya en cualquier otra como lo que la ha hecho aparecer: es el fuego en virtud del cual surgen las sombras en la pared de

la caverna; con su resplandor, el fuego, o el sol de fuera de la caverna, regalan el desocultamiento de lo ente. Estos aspectos quedan desdibujados para Platón, son «lo no dicho» de su doctrina. Para aquél, cobra más importancia la *paideía* o formación, cuyo fin es conseguir que los hombres lleguen a educarse para la libertad y la verdad, para ser buenos ciudadanos; es, en suma, la ascensión hacia la Idea de Bien, meta de dicha *paideía*, la descrita en el mito.

En virtud de todo este proceso, Platón habría mostrado cómo la *idéa* se convierte en dueña y señora de la *alétheia*; esta última acaba bajo el yugo de la primera. He aquí el giro para Heidegger que sufre la esencia originaria de la verdad, y algo que traerá graves consecuencias para la historia posterior de la metafísica y la filosofía. «Desde el momento en que Platón dice que la *idéa* es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente, que a partir de ahí, la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento partiendo de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento» [PLW, 41;192].

Si en cada relación con lo ente lo que ahora importa es la contemplación de la *idéa*, cobrará mayor importancia el «saber mirar» a fin de captarla mejor. Transitar de un estado de la caverna a otro y luego al mundo exterior son pasos que se relacionan con un orientar la mirada a fin de ver cada vez mejor. La mirada acaba adecuándose a lo visto como ente y ello a la aprehensión de la *idéa* que es su esencia. Ver, aprehender y adaptarse a lo visto comprenden entonces un proceso de adecuación o adaptación: predomina ya la *idéa* sobre la *álethéia*, y de ahí nace una transformación de la esencia de verdad; la verdad se torna *órthotés* —en griego— «corrección» de la aprehensión y del enunciado. La esencia de la verdad ha caído, pues, en un proceso intelectual. El lugar de la verdad se transforma. Como desocultamiento continúa siendo un rasgo fundamental del ente mismo, pero como «corrección del mirar» se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente.

En definitiva, al haberse transformado de tal modo la esencia de la verdad en Idea, será el enunciado por medio de juicios del entendimiento el que cobre un valor absoluto como lugar de residencia de la verdad o la no verdad: el enunciado será verdadero cuando sea

igual al estado de los hechos; la verdad poco tiene que ver entonces con la *aletheia* en tanto que desocultamiento, pues se ha convertido en corrección. Verdad será lo correcto, lo que acomoda la representación eidética con el hecho representado en ella. «Todo el pensamiento occidental, afirma Heidegger, acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la representación enunciativa» [PLW, 44;194]. Para reconocerlo, bastará únicamente con repasar las proposiciones fundamentales que distinguen cada correspondiente caracterización de la esencia de la verdad en cada época fundamental de la metafísica.

En la escolástica medieval, dominada por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, era en el entendimiento, humano o divino, donde se encontraba la verdad; nada, pues, de *álethéia*, sino *adaequatio*. También Descartes ubicaba la verdad o la falsedad en el entendimiento. Y, luego, «en la era incipiente, consumación de la Edad Moderna», Nietzsche afirmará que la verdad es el error sin el cual el ser humano no podría vivir. Para éste, el «valor» pasa a ser lo que decide en última instancia sobre la vida. También para el autor de *La voluntad de poder* reside la esencia de la verdad en el modo de pensar que falsifica o acuña lo verdadero. El pensamiento de Nietzsche, como veremos más adelante, será la última expresión de aquella mudanza de la verdad como desocultamiento a la verdad como corrección.

Heidegger afirmará, pues, que con Platón comienza la *filosofía* occidental estrictamente dicha porque ésta es ya un aspirar al conocimiento de las ideas y no al conocimiento del ser de lo ente. La formación para el Bien adquiere primacía sobre todo lo demás, la instrucción para el comportarse y el mirar correcto, la educación del ser humano para el conocimiento. La filosofía a partir de Platón se transformará a su vez en metafísica, y luego, también en teología.

El comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del "Humanismo". Esta palabra está pensada aquí de manera esencial y por eso en su más amplia acepción. De acuerdo con esto, "Humanismo" significa el proceso vinculado con el inicio, el desarrollo y el final de la metafísica por el que el ser humano, en cada caso desde distintas perspectivas, pero siempre a sabiendas, se sitúa en el medio de lo ente sin ser ya por ello lo ente supremo» [PLW, 49; 196]

El filósofo del ser concluirá sus reflexiones sobre Platón añadiendo que la historia narrada en el mito de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad de Occidente: «En el sentido de la esencia de la verdad en cuanto que corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según "ideas" y estima todo lo real según "valores". Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establezcan sino, en general, que lo real sea interpretado de acuerdo con "ideas" y el mundo sea estimado según "valores"» [PLW, 51; 197].

La verdad debe pensarse, pues, en un sentido más originario; he ahí por qué es inaceptable para Heidegger la primacía que Platón concedió a la verdad en tanto que idea. Entendido platónicamente, el desocultamiento permanece ligado a la relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar. Seguir esta relación significa abandonar la esencia del desocultamiento. Es ilícito tratar de fundar la esencia del desocultamiento sobre la «razón», el «espíritu», el «pensamiento», el «*lógos*» o cualquier otro tipo de subjetividad. Éstos sólo explican consecuencias fundamentales del desocultamiento, pero en ningún modo la esencia misma de aquél, que permanece incomprendida.

Heidegger culmina el texto acerca de Platón con unas misteriosas palabras: «Es preciso que sobrevenga la carencia, la necesidad en la que ya no sólo lo ente sea lo cuestionable, sino también por primera vez el ser. Porque esa carencia está por sobrevenir, descansa aún la esencia inicial de la verdad en su culto inicio» [PlW, 52; 198].

5 Citamos por el original *Platons Lehre von der Wahrheit* [PLW]; la primera cifra remite a la página del texto original alemán y la segunda, a la traducción española (a veces un tanto modificada), en el volumen *Hitos*.

Algunas reflexiones en torno a Nietzsche

Nietzsche I y Nietzsche II

CASI inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo* comenzó el interés de Heidegger por Nietzsche. Tal interés alcanzó su punto culminante justo después de concluidas las lecciones rubricadas como «Introducción a la metafísica», cuando impartió varios seminarios acerca del pensamiento del autor de *Así habló Zaratustra* entre 1936 y 1940, en la Universidad de Friburgo. Sólo en 1961 se publicaron las lecciones impartidas en aquella época —acompañadas de otros textos que también trataban sobre Nietzsche que Heidegger elaboró durante los años de la II Guerra Mundial y hasta 1946— en dos gruesos volúmenes y bajo el título común de *Nietzsche* I y *Nietzsche* II. Una década entera dedicada por Heidegger al singular pensador demuestra que de ningún modo se trató de un interés meramente ocasional o pasajero y que, en cambio, las reflexiones sobre Nietzsche ocupan un lugar central en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. En *Holzwege*, Heidegger recogió también un célebre ensayo titulado «La frase de Nietzsche "Dios a muerto"» [*Nietzsches Wort "Gott ist Tot"*], que databa de 1943; así como en *Artículos y conferencias* [*Vorträge und Aufsätze*], el texto de la conferencia pronunciada en 1953: «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?» [*Wer ist Nietzsches Zarathustra*?]. Una comprensión de los rasgos fundamentales de la interpretación heideggeriana de Nietzsche ayudará a esclarecer la posición del filósofo del ser con respecto a la historia de la metafísica y su deconstrucción.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el Nietzsche que Heidegger considera es exclusivamente el autor de *La voluntad de poder* [*Der Wille zur Macht*]; ese texto tan denostado por tratarse de una elaboración de Elisabeth Förster-Nietzsche —hermana del filósofo— y Peter Gast; ambos reunieron apuntes, aforismos y fragmentos del legado de Nietzsche, datados principalmente entre los años 1883 y 1888 bajo aquel título genérico, publicándolos por primera vez en 1906 y, en una edición ampliada, de nuevo en 1911. Nietzsche pretendía, ciertamente,

escribir una gran obra con tal título, pero sólo dejó esbozos que detallaban un plan para varios libros; en realidad, el resto sólo eran apuntes tomados durante la elaboración de las obras ya publicadas o definitivamente concluidas; por ello, el presunto «último libro», la «obra capital» u «obra esencial» de Nietzsche nunca existió como tal.

Heidegger se ceñirá en la mayoría de sus lecciones a la edición de *La voluntad de poder* publicada en 1930, con prólogo del filósofo e ideólogo nazi Alfred Baeumler —quien pretendía ganar a Nietzsche para el nacionalsocialismo—, y en aquella época calificada como «definitiva» pues recoge, además de los fragmentos exhumados por Elisabeth Förster y Peter Gast, otros tantos incorporados al conjunto a raíz de las investigaciones en el Archivo Nietzsche de Weimar por la comisión de eruditos de la que tanto Heidegger como Baeumler formaban parte. El filósofo del ser discrepaba con Baeumler respecto de la interpretación de Nietzsche, pero parece desmesurado afirmar —algo que ya se ha convertido en tópico entre los estudiosos del filósofo— que las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche fueran una reacción contra el nazismo y denunciaran el hecho de que habría que interpretarlo como un movimiento producto exclusivo del nihilismo de la época moderna. Si Heidegger se rebeló contra el nazismo lo hizo de manera harto abstracta, hermética e ininteligible; y, en todo caso, su rebeldía se habría dirigido contra ese nazismo que lo había decepcionado a él, que tanto creyó en la energía renovadora del movimiento. Jamás hubo por parte del filósofo una clara denuncia del nazismo en tanto que totalitarismo criminal, tan sólo un pataleo contra su degeneración en tanto que desdeñador de las ideas heideggerianas, que pretendían ser más puras en su nazismo inicial que las que profesaban los nazis «degenerados», incapaces de advertir la magia de un movimiento sobre todo, idealista y de renovación espiritual y metafísica.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que Heidegger nunca se propuso explicar algo así como el pensamiento de Nietzsche en sus lecciones, sino mostrar una forma de filosofar que, según su parecer, respondía adecuadamente en la modernidad a las preguntas fundamentales de la metafísica y de la filosofía. En realidad, Heidegger arrastraba las ideas de Nietzsche a su propio terreno al transformarlas en una pieza clave de su singular interpretación de la historia metafísica de Occidente y, con ello, en pieza fundamental de su propio pensamiento.

Nietzsche I se compone de tres ciclos de lecciones: «La voluntad de poder como arte», «El eterno retorno de lo mismo» y «La voluntad de poder como conocimiento». *Nietzsche II* comprende, tras «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder», uno de los textos más célebres de Heidegger: «El nihilismo europeo»; a continuación, otros ensayos de menor extensión: «La metafísica de Nietzsche», «La metafísica como historia del ser», «Esbozos para la historia del ser como metafísica» y «El recuerdo que se interna en la metafísica».

Nietzsche y la pregunta fundamental

Según Heidegger, la «obra fundamental» de Nietzsche quedó sin concluir y se la relegó como «obra póstuma» [NI, 7; 24]6. Fue precisamente en los fragmentos inéditos —principalmente, en aquéllos que datan de 1879 hasta 1889— y no en la obra publicada, donde el autor de *Zaratustra* habría dejado lo mejor y lo más profundo de su pensamiento, si bien ni siquiera el propio Nietzsche habría sido consciente de ello. Al igual que ya hiciese con Platón, el filósofo del ser se impone la tarea de volver a pensar las ideas de Nietzsche desde tan novedosa perspectiva.

Heidegger sostiene que Nietzsche habría sido uno de los filósofos más grandes de Occidente y que, junto a Platón o Aristóteles, ocupa un lugar entre los grandes pensadores, los que se preguntaron por «el ser del ente en su totalidad». Ahora bien, mientras dichos pensadores antiguos fueron los primeros metafísicos de la historia de la filosofía, Nietzsche será el último gran metafísico. La tarea de Heidegger será asimismo demostrar dicha tesis: Nietzsche como un ocaso y, a la vez, un nuevo comienzo, ya que al concluir con su filosofía la metafísica se iniciaría la era postmetafísica, la del nuevo pensar desde lo originario… encarnado por el propio Heidegger.

Las lecciones y ensayos heideggerianos en torno a Nietzsche deben tomarse asimismo como diversas tentativas de acercamiento desde unas perspectivas harto originales aunque ciertamente parciales y sesgadas; antes de Heidegger nadie había analizado de este modo al filósofo, y se ha dicho —lo cual es sumamente cuestionable— que los cursos heideggerianos otorgaron rango filosófico a un autor siempre más cercano al ensayo o la literatura que a la filosofía.

Como tentativas, los textos recopilados en los dos extensos volúmenes mantienen en común tan sólo las tesis más generales mientras que difieren en otras más secundarias. La lectura de las lecciones constituye, por lo demás, una magnífica introducción al pensamiento del Heidegger posterior a *Ser y tiempo,* ya que el filósofo trata del problema de la verdad y de ésta como desocultamiento, del arte y, sobre todo, de la historia de la metafísica así como de la incapacidad del lenguaje metafísico para satisfacer con éxito la respuesta a la sempiterna pregunta originaria por el ser. El propio autor manifestó en el prefacio a su edición de las lecciones de 1961 que la publicación «quisiera proporcionar una visión sobre el camino de pensamiento que he recorrido desde 1930 hasta la *Carta sobe el Humanismo* (1947)».

Heidegger considera a Nietzsche un «metafísico», y su pensamiento, una construcción metafísica; para nada tiene en cuenta al filósofo irónico y moralista, ni al «psicólogo» ni al crítico social. En realidad, reduce escandalosamente su pensamiento a un puñado de grandes ideas fundamentales, sustentadoras de un gran «sistema» que Nietzsche jamás construyó. Así, en la primera de las lecciones, «La voluntad de poder como arte», Heidegger comienza anunciando que, para Nietzsche, la totalidad del ente es «voluntad de poder»; la expresión responde a *la pregunta* por antonomasia de la metafísica occidental: «¿qué es el ente?». A semejanza de los grandes pensadores «de verdad», también Nietzsche supo lo que era la filosofía, «saber poco frecuente y que sólo los más grandes lo poseen de la manera más pura en la forma de una sola pregunta» [NI, 2; 20]. A su vez, el ser de la voluntad de poder se resuelve en la concepción del eterno retorno; e imbricado con estas dos teorías se halla también la intención nietzscheana de una transvaloración de todos los valores, lo cual remite en conjunto al gran análisis del «nihilismo europeo». Se trata de los tres puntos de vista desde los que Heidegger interpretará el pensamiento de Nietzsche en tanto que culminación y ocaso del pensamiento metafísico occidental.

Eterno retorno y voluntad de poder

Con la expresión «voluntad de poder», Nietzsche respondió a la pregunta señera de la metafísica occidental que interroga por el ser del ente, pero también, a esa otra cuestión de la que no trata ninguna

ontología, la que pregunta por «el sentido del ser mismo». Su respuesta reza que el ser del ente —la voluntad de poder— *es* «el eterno retorno de lo mismo» [NI, 16; 31]. A tal concepción, Nietzsche la denominó «el pensamiento más grave», y Heidegger lo interpreta argumentando que, en realidad y aunque el gran filósofo lo ignorase, se trata de una auténtica respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser: «Por supuesto, la pregunta por el ser es el pensamiento más grave de la filosofía, porque es, al mismo tiempo, el más íntimo y el más externo, el pensamiento del que toda ella depende» [NI, 16; 32]. Así pues, en principio Nietzsche sí habría respondido a la pregunta por el ser tan ansiada por el propio Heidegger. Hasta qué punto es relativa esta respuesta también a un pensar evidentemente metafísico lo verá Heidegger en lecciones posteriores.

Nietzsche formuló metafóricamente su doctrina del eterno retorno de lo mismo en contados pasajes de su obra publicada, así como en algún otro de los fragmentos póstumos. La formulación más célebre la constituye el aforismo 341 de la *Gaya ciencia*:

La carga más pesada. Si un día o una noche, en tu profunda soledad, se te acercase un demonio y te dijera: "¡Esta vida, tal como ahora la vives y tal como la has vivido tendrás que vivirla otra vez e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que todo dolor y todo placer y todo pensamiento y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a repetirse para ti, y en la misma sucesión y el mismo orden; y también esa araña y ese claro de luna entre los árboles, y de la misma manera este instante y yo mismo. Se le dará la vuelta otra vez al eterno reloj de arena de la existencia, y a ti con él, partícula de polvo!" ¿Acaso no te postrarías y con rechinar de dientes no maldecirías al demonio que así hablase? O quizá has vivido alguna vez un instante gigantesco en el que pudieras contestarle: "¡Eres un dios y jamás oí algo tan divino!" Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de ti, tal como tú eres, te transformaría y tal vez llegase a aplastarte; la pregunta definitiva: "¿Quieres esto otra vez e incontables veces?" sería para ti la carga más pesada que tuvieran que soportar tus manos. O ¿cómo tendrías que ser de bueno para ti mismo y para la vida, a fin de no aspirar *a nada más* que a esta última confirmación y victoria? [*Reflexiones, máximas y aforismos*, p. 294].

Cuando Nietzsche pensó el ser como eterno retorno de lo mismo,

lo pensó a la vez como «tiempo», aunque se tratase de un tiempo circular y eterno. En ello se vinculaba con Aristóteles y Platón, quienes, al comprender el ser como *ousía* (presencia), también pensaron el ser desde el aparecer del presente temporal, esto es, como tiempo. Con todo, aquellos pensadores, a semejanza de Nietzsche, tampoco advirtieron cuál era la pregunta fundamental de la filosofía, a la que sin saberlo también ellos estaban respondiendo. En definitiva, Heidegger llegará a la conclusión de que la respuesta de Nietzsche a las preguntas clave de la ontología pueden resumirse en que «el carácter fundamental del ente en cuanto tal es "la voluntad de poder". El ser es "el eterno retorno de lo mismo"» [NI, 22; 37]. Con tal reconocimiento, el rango que el filósofo del ser otorga a Nietzsche es, pues, inmenso: Nietzsche se hermana con los filósofos más originarios.

Con respecto al concepto de «voluntad de poder», tras minuciosos análisis, Heidegger concluye sus reflexiones afirmando que significa lo mismo que «voluntad de querer» o «voluntad de voluntad» ya que la voluntad de poder se determina siempre como un «querer ser más fuerte» de ahí que su anhelo sea exclusivamente el poder [NI, 57; 67]. Sin embargo, voluntad de querer en modo alguno remite a un querer algo en particular, un ente concreto o los entes en general; antes bien, únicamente se refiere al ser. He aquí por qué voluntad de poder es sobre todo, «voluntad esencial», voluntad de ser.

Cuando Nietzsche pregunta por el ser —«sin saber que pregunta», afirma Heidegger con esa voluntad de paradoja tan suya—, busca «la apertura del ente en su totalidad y la apertura del ser. Que el ente sea llevado a lo abierto de su ser y el ser a lo abierto de su esencia» [NI, 64; 73]. A tal apertura, Heidegger la denomina *desocultamiento*; ya vimos que el ente se halla en la verdad de su desocultamiento y que esta verdad es *alétheia*, «verdad» en su sentido originario. A tenor de esta reflexión, Heidegger postula que también Nietzsche pugna por determinar la esencia de la verdad como desocultamiento y que su expresión más elaborada se da en su teoría artística. En su concepción del arte y el artista es donde el autor del *Zaratustra* expresó de manera más convincente su respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad

.

Arte y verdad

En el apunte número 797 de la *Voluntad de poder*, Nietzsche define al «artista» [*Künstler*] como «el fenómeno *más transparente*»; ello proporciona a Heidegger la coartada idónea para una interpretación general de la relación del artista —el productor de arte— con el fenómeno originario del ser unido a ese otro fenómeno originario de la verdad. En la «transparencia del ente» que es el artista «el ser nos ilumina del modo más claro e inmediato» [NI, 66; 74]. ¿A qué se debe? Sencillamente, a que el artista posee la capacidad de crear, de producir algo que aún no es y transformarlo en ser. Pero, también, ser artista es una «forma de vida»; como para Nietzsche «la vida» es «la forma más conocida para nosotros del ser» [*Voluntad de poder*, nº 689], Heidegger afirmará que ser artista será, pues, «el modo más transparente de la vida». Ahora bien, como la más íntima esencia de aquélla es voluntad de poder, el artista será la mejor expresión de la esencia del ente en su totalidad, de la voluntad de poder. En ello radica la importancia del arte, en tanto que creación y, además, expresión de la esencia más íntima de lo que es.

El arte es el acontecer fundamental de todo ente, voluntad de poder. Todo lo que proviene del arte remite siempre a un crear y configurar nuevas formas; por eso en vez de una manera de negación, como la religión o la moral, el arte es la forma más excelsa de decir sí a la vida, se trata de lo *antinihilista* por excelencia. El «filósofo artista» será antinihilista por naturaleza. Nada tiene que ver, por ejemplo, con las teorías de un Schopenhauer, quien veía el arte como un «quietivo de la voluntad». Para Nietzsche, el arte ni acalla ni aquieta los instintos, ni tampoco apacigua la voluntad, por el contrario, exalta los instintos, exalta la voluntad. El arte afirma lo sensible por excelencia, se revela como lo antinihilista y lo antiplatónico por excelencia: «El arte es el gran estimulante de la vida», así reza la proposición fundamental de Nietzsche acerca del arte [NI, 74; 81]. Por tanto, el artista no crea sus obras desde un estado estético fundamental enraizado en la quietud o la serenidad, nada tiene que ver con ese «desinterés estético kantiano»; antes bien, el artista crea desde la exaltación de la embriaguez, y tal es su estado estético fundamental. Mediante la embriaguez —según Heidegger, el *estado de ánimo* esencial para crear— se accede a la belleza, que sería «el estimulante» por antonomasia. La conjunción de embriaguez y belleza proporcionan «el gran estilo», o la expresión del «supremo

sentimiento de poder», característico del «gran artista».

«El gran estilo es consecuencia de la gran pasión», que no la posee «la masa», ni «la gente pequeña». Quien está dotado para aquél poseerá la capacidad de admirar lo grande. El estilo «clásico» sería el mejor exponente del gran estilo (hay que tener en cuenta qué entiende Nietzsche por estilo clásico: la confrontación de lo apolíneo y lo dionisíaco). Para acceder al gran estilo, como lo consigue el creador clásico, ha de alcanzarse un estado en el que ya no quede atisbo alguno de prejuicios, donde la dureza y la simplificación, el fortalecimiento y la *malignización* —ese ser cada vez «más malo» en contraposición a ser cada vez más «bondadoso»— del artista sean las características fundamentales. En definitiva, y en la paráfrasis que Heidegger esboza de las ideas de Nietzsche, el arte como estimulante de la vida conduce al ámbito en que predomina el gran estilo, allí donde el creador se libera de todo prejuicio y sólo goza de la «belleza perfecta», la medida de la verdad.

Inversión del platonismo

Mediante el arte y la fuerza creadora del artista, Nietzsche instaura un nuevo concepto de verdad con el que combate el mundo suprasensible de Platón, concebido como el «mundo verdadero» y, en definitiva, el mundo donde dominan las Ideas. Dentro del juego de las inversiones en el que, según Heidegger, Nietzsche es un verdadero maestro, el padre de Zaratustra invierte certeramente la tesis fundamental del platonismo que postulaba como verdadero un mundo suprasensible, transformándola en una fructífera concepción: «El denominado mundo de la apariencia es el mundo verdadero». Con ello, la ansiada «voluntad de verdad» será para Nietzsche «voluntad de apariencia». El arte será, pues, «arte de lo sensible», y en modo alguno ya de lo suprasensible. Crear será procrear en la apariencia y apariencia de apariencia. Invertir el platonismo significará, pues, quebrantar lo suprasensible como ideal. Para Nietzsche, arte y verdad terminarán dando forma a lo sensible y reivindicándolo; pero —y he aquí el giro mágico impuesto por Heidegger a Nietzsche—, al reivindicar lo sensible, demanda a su vez el ente en su totalidad, la voluntad de poder, de «todo» el poder que anhela el ser.

Heidegger se reconoce a sí mismo como el único pensador que se

ha percatado del proceder de Nietzsche, que ha descubierto esa inversión del platonismo cuya consumación Nietzsche no pudo concluir, ya que en la época en que estaba perfilándola le sobrevino la locura. Según el filósofo del ser, Nietzsche habría comprendido algo esencial: que al invertir el platonismo y eliminar el mundo de lo suprasensible o mundo de las Ideas, eliminaba también el denominado «mundo de la apariencia», con lo cual habría que comenzar de nuevo a plantearse todo el proceder metafísico de occidente. He aquí cómo Heidegger sitúa a Nietzsche en el camino de su propio proceder.

La posición/opción metafísica fundamental de Nietzsche

Con respecto a la pregunta por el ente en su totalidad, Nietzsche proporciona dos respuestas: una de ellas responde a la *constitución* del ente y la otra, a *su modo de ser* [NI, 416; 372]. Como ya sabemos, el ente en su totalidad *es* voluntad de poder y, además, *es* eterno retorno de lo mismo. Con ello, Heidegger califica a Nietzsche de «gran metafísico». Ahora bien, al centrarse en la pregunta acerca de qué posición metafísica le corresponderá al autor de *Ecce homo* dentro del ámbito de la filosofía occidental, Heidegger responderá contundentemente que «la filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica». Y ello, ¿en qué sentido? Sencillamente, porque Nietzsche retornó al inicio del pensar griego; lo recuperó a su manera y, con sus respuestas acerca del ente y el ser del ente cerró el círculo que conforma en su totalidad la marcha del preguntar metafísico y filosófico de Occidente que se interroga por el ente en cuanto tal. Con sus atinadas y originales respuestas a la pregunta fundamental de la metafísica Nietzsche aunó las posiciones fundamentales que dominaron el inicio de la filosofía; aquellas respuestas esenciales surgidas de la reflexión de los primeros filósofos vuelven a aparecer en la filosofía del padre de Zaratustra, pero transformadas.

Parménides y Heráclito aportaron las primeras respuestas filosóficas a la pregunta por el ser del ente. La respuesta de Parménides afirma: el ente es. Con ello fijaba para el porvenir qué quería decir «es» y «ser»: consistencia y presencia. La respuesta de Heráclito proclamaba, en cambio, que el ente es devenir, que el ente es ente en su constante devenir. Según Heidegger, el pensar de Nietzsche será el final de la

metafísica porque conjuga en sí retrospectivamente las dos concepciones fundamentales e iniciales de la filosofía, ya que, por una parte, Nietzsche afirma que el ente *es* algo consistente, algo fijado, «voluntad de poder», pero, por otra, que es también un constante crearse y destruirse, *devenir*: «eterno retorno de lo mismo».

Heidegger observa tal posición fundamental integradora de Nietzsche en un apunte del apartado 617 de la *Voluntad de poder*, rubricado como «Recapitulación», que dice así: «*Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la suprema *voluntad de poder*». Este «imprimir al devenir» —al ente en general, puesto que es lo que deviene— el «carácter del ser» es ni más ni menos que el intento de transformar lo efímero en eterno, en lo que ya no devendrá jamás porque se sitúa en otro ámbito. De tal privilegio, según lo visto en la teoría del arte de Nietzsche, gozan el artista y el arte en general. El primero imprime el carácter de lo eterno a la materia de la que se sirve para efectuar sus obras, mientras que la obra artística es el instante, el «ya es» impuesto al devenir y aquello que «lo detiene». He aquí por qué tanto la voluntad de poder —cuya manifestación más diáfana es el arte y el artista— como el eterno retorno, en tanto respuestas fundamentales, conjugan en sí el devenir y la eternidad. Con dicha conjugación «la metafísica alcanza su final». Nietzsche se transforma, a ojos de Heidegger, en el consumador de la metafísica y, con ello, en «el último *metafísico* de Occidente» [NI, 431; 388].

Nietzsche y la decisión

En la última de las lecciones comprendidas en *Nietzsche* I, «La voluntad de poder como conocimiento», Heidegger se explaya con cierta extensión acerca de un término que ya ha aparecido anteriormente varias veces, y que es crucial para el filósofo del ser; nos referimos a la célebre «resolución» o «decisión» [*Entscheidung*].

El artista, al decidirse a crear, afirma Heidegger, se resuelve, toma una decisión, y con ella se determina a imprimir en el ente la impronta de la eternidad, esto es, al devenir el carácter del ser. Pero también el propio Nietzsche, al optar por una filosofía tal como fue la suya, una filosofía «verdadera» que pregunta por el ser, quedará como modelo de lo que debe ser «una toma de decisión». Al hallarse Nietzsche

tan sumamente decidido, se convertiría en el gran exponente de la toma de decisión en Occidente, así como en uno de los pensadores esenciales de la historia de la Humanidad, pues su único pensamiento —ya vimos que los grandes pensadores son aquéllos que piensan «un único pensamiento»— se lanzó en la dirección de «una única y suprema decisión». Y ello, bien en la forma de una «preparación de esa decisión, bien en el sentido de su decidida consumación» [NI, 427; 385].

En un párrafo revelador, Heidegger anota: «La capciosa palabra "decisión", ya casi gastada por el uso, suele utilizarse hoy con gran prodigalidad precisamente allí donde desde hace mucho todo está decidido o por lo menos se lo toma como tal. El abuso casi increíble de la palabra "decisión" no puede disuadir, sin embargo, de conservarle ese contenido en virtud del cual se refiere a la escisión [*Scheidung*] más íntima y a la distinción más extrema [*Unterscheidung*]». ¿Habrá que leer aquí una crítica al «decisionismo» político? ¿Al héroe resuelto de los nazis? ¿O más bien, una crítica del abuso que se hace del término sin que los dirigentes nazis ni sus acólitos lo entiendan como él hubiese querido que lo entendieran?

Heidegger desea dejar bien claro con otro de sus pases mágicos que tanto esa escisión como esa distinción «se refieren al ente en su totalidad, lo que incluye a dioses y hombres, mundo y tierra, y el ser, cuyo dominio es lo que permite o rehusa a todo ente ser *el* que es capaz de ser» [NI, 427; 385]. Esto es, la «decisión» definitiva apunta a una escisión y a una distinción, la que existe entre ente y ser. Tal decisión, aclara Heidegger, se convierte en el fundamento de la Historia y consiste en un tomar partido bien por la supremacía del ente o bien por el dominio del ser. Vemos que Heidegger retoma lo ya apuntado en sus lecciones de *Introducción a la metafísica*; la decisión suprema será el optar por una cosa u otra.

En definitiva, Nietzsche será «un pensador esencial» porque, en un sentido decidido, en un sentido que no esquiva la decisión, «piensa en la estela de dicha decisión y prepara el advenir de ésta aunque sin apreciar ni dominar su oculta envergadura» [NI, 428; 386]. Es decir, Nietzsche decide, mas ignora qué se está jugando con su decisión. Pero, además, el autor de *Ecce homo* se decidió también en el sentido de que optó por inclinarse a favor del ente en su totalidad y en detrimento del ser. A semejanza de todos los pensadores anteriores a él, que eligieron

responder a la pregunta «qué es ser» desde el ente y con el ente en su totalidad, así también lo hizo Nietzsche. En realidad, éste sólo habría respondido acerca de cuál es el fundamento de lo ente desde el ente mismo; se trata de la voluntad de poder y del eterno retorno, afirmó; con todo, según Heidegger, Nietzsche no alcanzó a responder por el ser como es debido: desde el ser mismo y no desde lo ente.

Sea como fuere, respondiera o no Nietzsche por el ser de una manera u otra, lo cierto para Heidegger es que el último metafísico concluyó lo que los demás metafísicos iniciaron y fueron desarrollando a lo largo de la Historia. Con Nietzsche, en tanto que ocaso de la historia de la metafísica occidental, encuentra la modernidad el comienzo de su acabamiento. Una modernidad que, como el conjunto de la metafísica occidental, se decidió por el ente y no por el ser. La época en la que piensa Nietzsche, añade Heidegger, es una «época final» y, sin embargo, tal época será «la conclusión de la Historia o bien la contrapartida de un nuevo inicio» [NI, 431; 388]. Todo dependerá, naturalmente, de que los hombres opten, tal como hiciera Nietzsche, por seguir pensando en la estela del ente o en la del ser

.

La «muerte de Dios» y el Nihilismo europeo

En el discurso de rectorado, Heidegger llamó la atención acerca de lo que afirmó «el apasionado buscador de Dios, el último gran filósofo alemán, Friedrich Nietzsche: "Dios ha muerto"». Si tal aserto era cierto, añadía el recién elegido rector, «habrá que tomarse en serio el abandono del hombre en medio del ente» [DR, p.11]. Aquí hay un nuevo comienzo. Desde el momento en que se proclama la muerte de Dios, cae el fundamento más firme de cuantos sustentaban el ser del ente desde que Platón iniciara tal fundamentación postulando que la «Idea» era la base única de las cosas existentes. Con la muerte de Dios termina una época y comienza otra nueva: la época del nihilismo.

Nietzsche fue el primero en utilizar la expresión «nihilismo europeo» o «nihilismo occidental», refiriéndose a algo bien distinto del nihilismo budista o el quietismo chino. El autor de *Ecce homo* reconocía con ello un fenómeno histórico dominante desde hacía ya varios siglos, si bien de forma más velada, y que —según su parecer— determinará definitivamente el siglo próximo y los venideros. Con la breve sentencia

«Dios ha muerto», resumía lo esencial del nihilismo: «El Dios cristiano ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre» [NII, 25; 34]. Pero este «Dios» es, además, la representación que remitía a lo «suprasensible» en general y sus diferentes subordinaciones, esto es, los «ideales» y las «normas», los «principios» y las «reglas», los «fines» y «valores» a los que se erigió *más allá* o *sobre* el ente a fin de otorgarle a éste en su totalidad un orden superior y un «sentido». Al «morir» Dios, su muerte arrastra consigo todo lo que pertenece a su esfera. La muerte de Dios fue aconteciendo a lo largo de la Historia lenta pero inexorablemente, y el nihilismo en sí es un proceso histórico cuyos albores se remontan a la filosofía de Platón, el cual «inventa» un mundo «suprasensible» que prevalece sobre el mundo real de la vida. Nietzsche consideraba este hecho el acto nihilista por antonomasia, ya que al sobrevalorar al más allá se desprecia el mundo en que se vive. Mas la sobrevaloración del más allá ha ido declinando en favor de una valoración cada vez más acusada del mundo del ente y la sensibilidad: he aquí el proceso que Nietzsche denomina «avance del nihilismo» en virtud del cual lo «suprasensible» declina en su dominio y se torna nada, «se hace nulo». El nihilismo es la historia del ente mismo, a través del cual sale a la luz la muerte de Dios de manera irremediable. No se trata de una mera opinión o una postura, sino de un acaecer histórico irreversible e inevitable. Pero hay que distinguir: nihilismo significa tanto la desvalorización de los valores supremos ocurrida en la época moderna como el movimiento interno de la historia cultural europea desde Platón, en virtud del cual la afirmación de esos mismos valores supremos y su negación conducen a desvalorar la vida.

Con el triunfo del nihilismo, la desvaloración de los valores supremos y el triunfo de lo ente, la propia verdad acerca del ente en su totalidad se transforma. A tal verdad sobre el ente en su totalidad se denomina desde la Antigüedad «metafísica». El triunfo del nihilismo se desvela a su vez como el final de la metafísica. El final del dominio de lo suprasensible y de los ideales que surgen de dicho dominio proclaman el final del pensar metafísico. Este final no destruye la Historia; antes bien, se muestra como un nuevo comienzo, éste en el que debe tomarse en serio la sentencia «Dios ha muerto». Entonces surgirá una nueva verdad según la cual todas las metas anteriores, cifradas en valores supremos, se derrumban, se tornan caducas.

El nihilismo pensado por Nietzsche significará, pues, la liberación *de* los valores anteriores como un primer paso hacia la *transvaloración* de todos esos valores. Con esta transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento se le formula al hombre la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo los «nuevos estandartes» bajo los cuales tiene que consumarse la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. «Puesto que lo "suprasensible", el "más allá" y el "Cielo" han sido aniquilados, sólo queda la tierra»[NII, 30; 39]; sólo ésta es la base desde la cual habrá que comenzar a pensar de nuevo.

¿Quién será capaz de pensar desde la nueva situación? Sólo el superhombre —o *ultrahombre*— [*Übermensch*] lo hará, pues encarnará al pensador del nihilismo por antonomasia y se revelará como su superador. Heidegger manifestó en una de sus lecciones anteriores que el superhombre se comprometía con la tarea de «fundar de nuevo el ser, en el rigor del saber y en el gran estilo del crear» [NI, 224; 207]; así pues, sólo éste consumará la transvaloración en tanto que irá más allá del hombre de los «valores humanos» que se han revelado caducos y encarnará la misión de crear nuevos valores desde el ejercicio del puro poder. Con el nihilismo, los valores supremos *pierden su valor*, faltan «las metas», se carece de respuestas al «¿por qué?» El superhombre no se asusta ante tanta carencia: será el nuevo fundador y el nuevo creador, bien asentado sobre la nada.

Se advierten diferencias entre la concepción del nihilismo por parte de Nietzsche y Heidegger. Este último deseaba superar la asociación nietzscheana entre nihilismo y valor. ¿Por qué nihilismo y valores? Los valores son algo creado en la época moderna, mientras que el nihilismo apunta hacia una reflexión en torno a la nada, afirma Heidegger. Nihilismo será para el pensador del ser la reflexión en torno a la nada en cuanto el no ser algo de un ente; la nada, el *nihil* alude al ente en su ser, y es, por lo tanto, un concepto del orden del ser y no del orden del valor. El nihilismo no trata tanto de la nulidad de los valores, como afirmaba Nietzsche, como del ente en su no ser, de la nada. La nada está ligada al «es» y al «ser», y quizá la esencia del nihilismo descanse en que no se toma en serio la pregunta por la nada [NII, 34; 50]. Tampoco Nietzsche, argumentará Heidegger, se tomó en serio dicha pregunta, la cual indirectamente es una pregunta por el ser.

Nietzsche pensó en el nihilismo desde el punto de vista del valor, porque él mismo pensó de modo nihilista, ya que la esencia del nihilismo es no plantearse la pregunta por la esencia de la nada, en definitiva, hallarse aferrado a la lógica que postula que la nada no es. Según el filósofo del ser, el padre de Zaratustra se mostró incapaz de comprender la esencia del nihilismo desde este punto de vista y por eso lo comprendió desde el punto de vista del valor y, así, también desde la moral. Nietzsche pensaba de modo *metafísico*, firmemente aferrado a la lógica de la metafísica; olvidado del ser y de la nada, pretende, en definitiva, sustituir unos valores metafísicos caducos por otros supuestos valores nuevos que, desgraciadamente, también se hallarían situados en el plano de la metafísica. Su transvaloración consistiría en instaurar valores nuevos que nada tendrían que ver con la realidad y la verdad del ser y la nada. Por ejemplo, si Platón desvalorizaba el mundo sensible y ello ha conducido al nihilismo, el superhombre deberá valorar lo sensible y crear nuevos valores que lo fomenten. Heidegger veía en ello la caída de lo humano en el ente. Nietzsche, en realidad, tampoco habría superado la metafísica, simplemente le habría «dado la vuelta»; he aquí el porqué de que Heidegger lo denominase «el último metafísico de occidente».

En *Introducción a la metafísica* leemos un fragmento harto clarificador donde Heidegger revela la tesis principal que guía su interpretación de Nietzsche en tanto que el último metafísico de Occidente. El autor de *La gaya ciencia* habría afirmado que el ser tan sólo fue «un error y un vapor»; en suma, se trataría de algo vacío y que, sin embargo, habría constituido uno de los grandes «errores» que cautivaron la atención del pensamiento humano. Esta convicción sería, añade Heidegger, antes que «una observación marginal, arrojada en la embriaguez de la preparación de su obra definitiva, que nunca concluyó [*La voluntad de poder*], la concepción sobre el ser que lo orientó desde los tiempos más remotos de su trabajo filosófico. La concepción que sostiene y determina su filosofía desde la raíz» [EM, 27; 41]. Con ello, Nietzsche habría caído presa de un error, éste en el que cayó el conjunto de la metafísica occidental, el del olvido del ser. Al negarle consistencia al término «ser», Nietzsche se convierte en otra víctima más de las concepciones metafísicas que olvidan lo esencial. Tal es la interpretación que acabará por dominar la reflexión heideggeriana sobre Nietzsche, tan ambiguo y vacilante a lo largo de los diez años que le dedicó.

6 Citamos por el original *Nietzsche* I y *Nietzsche* II [N I y NII] la primera cifra remite a la página del texto original alemán y la segunda, a la traducción española: *Nietzsche*, I y II.

Ontología del arte

———

El origen de la obra de arte

MÁS que de una teoría estética en Heidegger, cabe hablar de una «ontología del arte», puesto que sus reflexiones acerca de esta materia se sitúan dentro del contexto general de sus investigaciones acerca de la verdad como desocultamiento del ser de los entes. Entre 1935 y 1936, el filósofo del ser impartió un ciclo de lecciones que reunió más tarde bajo el título «El origen de la obra de arte», siendo publicadas en 1950, en el volumen *Caminos de bosque* [*Holzwege*], y que hoy se considera una de las obras más emblemáticas de Heidegger. Estas lecciones nacieron al mismo tiempo que las reflexiones sobre Nietzsche y la voluntad de poder como arte, y entre ambas se perciben algunos puntos de contacto, si bien Heidegger, como siempre campa por sus fueros en su afán de originalidad.

«El origen de la obra de arte» pasa por ser el texto donde Heidegger expuso su «estética», que poco tiene que ver con reflexiones acerca de la belleza y el gusto artístico, tal como las realizadas por autores tales como Schopenhauer, Schelling, Hegel o Kant. El arte era para Heidegger, ante todo, como ya mencionamos, desocultamiento del ser de los entes, y desde este punto de vista, parte fundamental de la ontología. Más adelante, a lo largo de su vida, Heidegger reflexionaría con largueza acerca de la poesía y los poetas en tanto que expresiones de la búsqueda del ser, pero nunca más trató cuestiones de estética; por ejemplo, no mostró ningún interés en indagar sobre la esencia de la música.

La entidad de la obra de arte

Heidegger comienza sus reflexiones acerca del arte preguntándose por el origen de la obra de arte. Enseguida responde que «el artista» [*der Künstler*] es el *origen* de la obra de arte, pero también —paradójicamente— que es merced a la obra como el artista llega a ser

artista y que, por lo tanto, «el artista es el origen de la obra, pero la obra es el origen del artista. Ninguno de los dos es sin lo otro». Ahora bien, tanto el artista como la obra *son* en sí mismos y recíprocamente en virtud de un tercer elemento que, en realidad, es el principal y lo primero de todo: «El arte» [*die Kunst*]. Es, pues, el arte mismo el verdadero origen tanto del artista como de la obra de arte [UK, 7]7.

Heidegger ha dado plenamente en el clavo con sus afirmaciones dignas de Perogrullo: sin arte, nada de artistas ni obras de arte. Una vez establecido esto, el filósofo observa que la pregunta por el origen de la obra de arte debe subordinarse a otra pregunta de índole más crucial: la pregunta por «la esencia del arte». ¿Dónde habrá que comenzar indagando por la esencia? Pues, sencillamente, allí donde impera y domina el arte: como es natural, «en la obra de arte». Tal giro no es novedoso, Heidegger lo empleó en *Ser y tiempo* al preguntarse por el lugar donde debía buscarse el ser; «allí donde éste impera», fue su respuesta: en el *Dasein*; se trata, así, de la misma estrategia. De este modo, dispone la base para una especie de análisis fenomenológico de la obra de arte.

¿Qué es una obra de arte?, se pregunta el filósofo; mas su respuesta es desalentadora: esto sólo nos lo dirá la esencia del arte. Por lo tanto, nos hallamos inmersos en un círculo de pensamiento. Con todo, añade: «adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, dando por supuesto que el pensar es un trabajo de artesano» [UK, 8]. De este modo, Heidegger invitaba a los oyentes o lectores a adentrarse en ese círculo que desde la obra de arte debe conducirnos a la esencia y desde ésta otra vez a la obra; nos hallamos frente a un procedimiento que nada tiene que ver con la lógica, que evitaría el círculo. Se trata, en definitiva, de un nuevo «saber mirar», éste que comenzará buscando la obra de arte y le preguntará qué es y cómo es; ni más ni menos que la aplicación pura del método fenomenológico: ¡A la obra misma!

Y Heidegger procede, entonces fenomenológicamente. Si contemplamos las obras de arte desde el punto de vista de su pura realidad, sin aferrarnos a ideas preconcebidas, comprobaremos que se presentan ante nosotros de manera tan natural como el resto de las cosas: son entes entre los demás entes, y asimismo, cosas. «El cuadro cuelga de la pared como una escopeta de caza o un sombrero. Una pintura, por

ejemplo ésa de Van Gogh que representa un par de zapatos de campesino, va de una exposición a otra. Las obras se envían como el carbón de la cuenca del Ruhr o los maderos de los bosques de la Selva Negra. Durante la guerra, los soldados empaquetaban los *Himnos* de Hölderlin en sus mochilas lo mismo que los utensilios de aseo. Los cuartetos de Beethoven yacen en los almacenes de la editorial tal como yacen las patatas en el sótano» [UK, 9].

Así pues, las obras de arte son cosas. Sin embargo, no suelen contemplarse las obras de arte como lo haría «la mujer de la limpieza de un museo», sino más bien de la manera en que las observa el entendido, quien las goza y disfruta de su belleza estética. Desde esta nueva perspectiva, enseguida se deduce que la obra de arte es algo más que una mera cosa: la obra nos muestra otro asunto, «es alegoría»; la obra es «símbolo». Sin embargo, es innegable que también es una cosa. Por ello, Heidegger cree necesaria una indagación acerca de qué es la cosa y cuál es su carácter.

Habrá que preguntarse, entonces: ¿qué es la cosa en tanto cosa?. Y Heidegger responde que «cosas» son desde la piedra a la vera del camino y el terrón en medio del campo de labor hasta el avión y la radio; también lo son la leche dentro del cántaro y el agua en lo profundo del pozo; son cosas la tormenta y el viento y asimismo se habla de «cosas últimas», como la muerte o el Juicio Final. Kant acuñó el término «cosa en sí» para designar la esencia más íntima de la totalidad de lo existente; y hasta Dios mismo sería también una cosa semejante. En general, observa el pensador, la filosofía denomina cosas a todo lo que es ente en vez de nada; en este sentido, también será una cosa la obra de arte. Ahora bien, frente a un significado tan amplio, considera imprescindible restringir un poco el significado del término cosa, ya que a duras penas se puede denominar así «al labrador que está trabajando en el campo, al fogonero ante su caldera o al maestro en la escuela». En un sentido más propio, el ser humano no es una cosa, y tampoco lo es el animal, el insecto que se esconde en la hierba ni la propia hierba, ni tampoco lo es Dios. Tales elementos no nos sirven para indagar en la «coseidad» de la obra de arte, ya que, en definitiva, habrá que entender exclusivamente como cosas tan sólo aquellos utensilios destinados al uso: el hacha, el martillo, los zapatos; o bien, a esos otros elementos naturales como la piedra, un trozo de madera o el terrón. De este modo, Heidegger

desciende desde el más amplio de los ámbitos, en el que todo es cosa, al ámbito más restringido y apropiado de las cosas «a secas», o las cosas «a mano».

Tres modos de interpretar la «coseidad» de la cosa hubo a lo largo de la historia de la metafísica: la interpretación sustancialista, que considera las cosas como portadoras de peculiaridades variables en torno a un sustrato permanente; la teoría sensualista, que sostiene que son nuestros sentidos los que proporcionan el carácter de cosa a la cosa al percibirla; y la tercera, que la consideraba un compuesto de materia y forma. Cualquiera de estas interpretaciones puede aplicarse por igual a las meras cosas, a los útiles y a las obras de arte contempladas como cosas, pero nada comunican de sus diferencias ontológicas. Así pues, será necesario soslayar todas estas interpretaciones filosóficas de las cosas, puesto que en vez de facilitar el acceso a su esencia, la *atropellan*. Es, pues, el método fenomenológico el único que posibilita ese ver las cosas tal como son, liberadas de los prejuicios con que las revistió la filosofía. A fin de ensayar esta nueva manera de mirar, Heidegger se centrará en el análisis de un útil de lo más corriente: un par de zapatos muy usados de campesino.

Observaremos que, tal como sucedió en *Ser y tiempo*, Heidegger se muestra incapaz de atenerse a la exigencia del método fenomenológico y terminará mezclando fenomenología con interpretación, con hermenéutica. A fin de proporcionar la imagen de un par de zapatos concreto y evitar que cada cual se imagine el par que desee, el filósofo del ser recurrirá a un cuadro de Van Gogh que precisamente representa este motivo; en palabras del propio pintor a su hermano Theo, se trata de «una naturaleza muerta con un par de zapatos viejos» [carta a Theo nº 529], pintada probablemente entre agosto y septiembre de 1888.

Tras describir en qué consiste un par de zapatos —suelas, empeines, clavos— y afirmar que se trata de un «útil», Heidegger ahondará más aún e intentará determinar cuál es la esencia de todo útil, qué es aquello que proporciona al útil su utilidad. Prosiguiendo con los zapatos, constata que la esencia de su utilidad radica en el hecho de que la campesina que los usa mientras trabaja en el campo de labor los lleve puestos y los utilice sin pensar en ellos. La campesina se despreocupa de ellos y los zapatos se dejan utilizar revelándose como «fiables». Mientras

únicamente contemplemos los zapatos pintados, vacíos, sin que nadie los esté usando, no obtendremos la experiencia de lo que de verdad es el ser del útil, su esencia. Ahora bien, el cuadro tan sólo muestra un par de zapatos y, sin embargo…

En la oscura apertura del gastado interior del zapato se halla grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la sólida rudeza y pesadez de los zapatos queda prendida la tenacidad del lento caminar a través de los surcos que se extienden hasta la lejanía —siempre iguales— del campo de labor, sobre los que sopla un viento recio. Sobre el cuero yace la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se arrastra la soledad del camino del campo al caer de la tarde. En el zapato vibra la callada llamada de la tierra, su silencioso obsequio del grano maduro y su misteriosa renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este útil atraviesa el callado temor por la seguridad del pan de cada día, la silenciosa alegría de la necesidad que de nuevo ha sido superada, el temblor ante la proximidad del nacimiento y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. A *la tierra* pertenece este útil y en el *mundo* de la campesina halla su refugio. De esta resguardada pertenencia se erige el útil mismo en su reposar en sí [UK, 19].

Ahora bien, todo esto que puede ser expresado por un agudo observador, la campesina lo sabe sin palabras. Ella se limita a usar los zapatos sin teorizar sobre ellos y, al usarlos de tal manera, se manifiesta una esencia aún más esencial del útil, la ya mencionada *fiabilidad* [*Verläßlichkeit*]: tal es «el ser» del útil. «Mediante la fiabilidad, la campesina se abandona a la muda llamada de la tierra, en virtud de la fiabilidad del útil se siente segura de su mundo». Lo que parece una argucia publicitaria para vender un par de zapatos es crucial en la determinación del ser del útil: esa confianza y ese poder fiarse de ellos que despiden los zapatos remiten a todo un «mundo» en el cual la campesina se siente confiada: se trata del mundo que ella no teoriza pero que conoce bien.

Así pues, no otra cosa sino el mundo de la campesina es lo que el cuadro de Van Gogh manifestó al observador —que no tiene por qué ser otro campesino—.

Y a continuación, viene el pase mágico heideggeriano: sabemos, pues, en qué consiste el ser del útil —su fiabilidad en el uso— pero, ¿cuál es el ser de la obra de arte? Pues bien: la obra de arte fue la que nos

mostró lo que es de verdad un zapato; el cuadro de Van Gogh «habló» y nos dijo todo aquello que la campesina que lleva los zapatos sabe pero que nosotros, que no somos campesinos ni usamos el par de zapatos, desconocemos [UK, 21]. En este sentido, la obra de arte «actúa» u «obra» a su vez, hablando y refiriendo qué es verdaderamente el útil que representa; la tela de Van Gogh es la *apertura* [*Eröffnung*] por la que atisba lo que de verdad *es* el utensilio. «Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser»; tal desocultamiento de lo ente es, como ya sabemos, lo denominado primeramente por los griegos *alétheia* y, más adelante, «verdad».

Según lo dicho, existe un vínculo esencial entre obra de arte y verdad, y cuando en la obra se produce esta apertura de lo ente a través de la cual puede atisbarse lo que éste es, está «obrando» en ella la verdad. Cifrándose en esta concepción, Heidegger enunciará solemnemente que en la obra de arte la verdad de lo ente «se pone manos a la obra», que en ella «se erige y se establece» la verdad. Si bien, en modo alguno quiere Heidegger dar pie al malentendido de que la obra debe ser fiel «reproductora» de lo real, esto es, *adaequatio*, coincidencia con lo ente en el sentido tradicional de verdad como coincidencia de lo enunciado con lo existente; la obra de arte reproduce «la esencia general de las cosas», pero en modo alguno, como cabría pensarse, las cosas presentes. Van Gogh representó el par de zapatos no tal cual debe ser un par de zapatos ideal, ni fielmente el par que tenía ante sí; representó el par de zapatos que él y sólo él veía, y con ello, la esencia íntima del par de zapatos. La fidelidad formal en modo alguno es determinante para la obra de arte y su expresión de la esencia íntima de la cosa representada.

En resumidas cuentas, mediante la obra de arte se abre la realidad del ser de lo ente al espectador que contempla la obra; en ésta, es la propia verdad la que «pone manos a la obra». Ahora bien, ¿qué será la verdad misma para que a veces acontezca como arte? ¿Y qué será, además, ese «ponerse manos a la obra» de la verdad? En parte, Heidegger ya respondió a tales cuestiones con su teoría de la verdad como desocultamiento.

La obra de arte y la verdad

Heidegger se cuestiona, entre otras cosas, si será posible

establecer la «realidad» de la obra de arte. ¿La obra de arte continúa siendo obra de arte, aún cuando se la ha extraído del mundo en el que fue hecha, de su época histórica, y expuesta en un museo, esto es, cuando se la puede ver también como cosa? ¿Será accesible como obra de arte que habla por sí misma una colección de vasos griegos expuesta a las miradas del público dentro de pulcras vitrinas de cristal? Y es que, pudiera ser que las obras de arte, al ser extraídas de su mundo, perdiesen su ámbito de relaciones y dejasen de ser lo que fueron, esto es, obras de arte. Pero no, responde Heidegger, la obra de arte persiste como obra incluso cuando se ubica fuera de toda relación con su ámbito histórico, pues tampoco tiene por qué circunscribirse a un ámbito concreto. En realidad, ¿cuál es el verdadero ámbito de la obra? «La obra pertenece, en tanto que obra, a aquel otro ámbito que se abre gracias a ella misma, puesto que el ser obra perteneciente a la obra se hace presente en aquella apertura y sólo allí. En este sentido decíamos que en la obra se pone manos a la obra el acontecimiento de la verdad» [UK, 27].

A fin de ilustrar ese acontecer de la verdad en la obra de arte, Heidegger propondrá el ejemplo de un templo griego que, a semejanza del cuadro de Van Gogh, servirá para mostrar este efectuarse o abrirse de la verdad merced a la realidad de su existir en tanto que obra de arte. Pero el análisis del templo griego en tanto que obra de arte conducirá a Heidegger a reflexiones algo más pormenorizadas. El templo griego expresa «todo un mundo», tal como el par de zapatos pintado por Van Gogh. La aparición del templo, ahora en ruinas, en medio del paisaje agrupa en torno un universo de relaciones: remite a las creencias del pueblo que lo erigió con la intención de honrar a un dios que, en principio, debía morar en su interior. Remite, asimismo, al destino de los hombres de aquel pueblo y a su trascendencia para los tiempos futuros. El mundo de un pueblo es esa esfera ordenada en la que dicho pueblo se halla confiado. El templo abre al espectador que lo contempla la verdad de aquel mundo griego del pasado, que vuelve a hacerse presente a través de la apertura mediada por el templo como obra de arte.

Pero, además, el templo se alza en un determinado lugar, en un determinado enclave natural, y con su mero encontrarse ahí produce una transformación en la apariencia del paisaje. La piedra con la que se edificó parece más brillante y luminosa, «tornando más patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche». El seguro alzarse del

templo realza el «invisible espacio del aire». Lo inamovible de la obra contrasta con la incansable movilidad del oleaje marino del trasfondo… Pero también el grillo, el águila y la serpiente adquieren otras dimensiones de las que carecían antes de la construcción del templo, y aparecen engalanadas con toda la espléndida realidad de lo que son. Brevemente: la obra arquitectónica modela el entorno y lo domina. A ese «entorno» los griegos lo denominaron «*physis*» o «lo que brota», la Naturaleza; Heidegger lo denominará *Erde*, *tierra*.

El templo, alzado en medio del entorno, «abre un mundo pero, al mismo tiempo, lo vuelve a situar firmemente sobre la tierra», pues también «crea» un mundo sobre la tierra; así, «tierra» es lo acogedor, el denominado «suelo natural» sobre el que la obra «levanta un mundo». Los materiales de los que la obra se compone son parte de este mundo y, como ya se señaló, aparecen de otra forma distinta a como son normalmente, tienden a realzarse con la obra. El material destaca en lo abierto de la obra: la piedra se torna más piedra, la madera, más madera, incluso el aire, más aire; los metales brillan más, el color es más color, los sonidos son más sonoros… Los materiales son *aprovechados* o *empleados* [*gebraucht*] y no simplemente *gastados* o *usados* [*verbraucht*], de este modo se incorporan a la obra como parte de la tierra y asimismo participan en la expresión de la verdad. Merced a la obra la tierra es más tierra. También las palabras son los elementos térreos del poema, suenan más sonoras que las palabras usadas en las conversaciones cotidianas. La obra de arte es, ante todo, «elaboración o construcción de la tierra» [UK, 33].

Levantar un mundo y elaborar la tierra, hacerla presente son, pues, los dos rasgos esenciales de la obra de arte. Ambos, mundo y tierra, aparecen merced a la unidad del ser-obra y le pertenecen. El mundo surge así fundado sobre la tierra y la tierra se alza a través del mundo. Sin embargo, reposando sobre la tierra el mundo aspira a estar por encima de ella, pues se trata de dos realidades contrapuestas y enfrentadas. El mundo anhela claridad y apertura, mientras que la tierra cobija y oculta e intenta atraer el mundo hacia sí. Pero ambos se necesitan y sostienen mutuamente, la obra de arte tiende a relajar las tensiones existentes entre ambos, ésta las armoniza. El templo griego es un acontecimiento [*Ereignis*] mediante el cual se abre la verdad tanto del mundo como de la tierra, que aparece desoculta. Sin embargo, el

desocultamiento de lo oculto nunca sucede del todo y siempre permanece algo oculto: el misterio. He aquí el porqué del estudio y la meditación, pero también el porqué de la importancia que tiene la interpretación de la obra de arte y la hermenéutica de los textos. Cuanto más se comprenda una obra de arte, más se comprenderá la verdad del mundo que muestra, más desoculto quedará lo que oculta en su interior.

Captar la totalidad del ente es casi imposible, se halla fuera de nuestra representación; y aparte del ente, se halla aún el ser: «Más allá de lo ente, aunque no lejos de él y sí por delante, hay otra cosa. En medio del ente en su totalidad domina un lugar abierto. Hay un claro [*Eine Lichtung ist*]. Pensado desde lo ente, tal claro es más ser que lo ente. Este centro abierto que es el claro no está circundado por lo ente —tal como el claro del bosque, por los árboles— sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente a semejanza de esa nada que apenas conocemos» [UK, 41-42]. Lo ente sólo puede ser cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Ahora bien, el claro no es como un escenario donde todo salga a la luz, en él hay luces y sombras, de ahí que podamos engañarnos con respecto a lo ente, pues siempre posee una parte oculta que se nos resiste a ser descubierta. En este sentido, la obra de arte abre un claro, mas no todo es claridad en él, como ya vimos cuando tratamos de la verdad y la no verdad: el claro deja entrever las luces y las sombras. Ya vimos que la esencia de la verdad es también su no verdad; además, la obra de arte puede entrañarla en forma de disimulo o de negación. Pero una negación absoluta de la verdad de la obra sería la imitación del arte, lo *Kitsch*: ello sería la no verdad por excelencia, tal se deduce de las reflexiones de Heidegger.

En el acontecer de la obra se da la lucha por el desocultamiento de la verdad. «En el alzarse del templo acontece la verdad. Ello no significa que aquí se haya representado y se reproduzca algo de manera exacta, sino que lo ente en su totalidad es conducido al desocultamiento y mantenido en éste. El significado originario de mantener es guardar, proteger [*hüten*]» [UK, 44-45]. En la pintura de Van Gogh acontece también la verdad, y en modo alguno porque se hayan representado bien los zapatos, sino porque éstos se muestran en su verdad, el ser del utensilio, a la luz del claro: se muestran en lo desoculto de su verdad. La obra muestra al ser de lo ente en su desocultamiento, el ente «brilla a la luz de la verdad» y tal brillo es la belleza: «*Belleza es un modo de*

presentarse la verdad como desocultamiento» [*Ibidem*].

La verdad y el arte

Indagando más a fondo en el origen de la obra de arte —lo «creado» por un artista—, Heidegger intentará aclarar en qué consiste ese crear artístico, diferenciándolo del mero «producir» de utensilios y demás cosas materiales. Una pintura, un cuadro es algo creado por un artista, mientras que un utensilio o una vasija de barro es algo producido por un artesano.

A primera vista parecería que la actividad del alfarero que produce la vasija y la del pintor artístico que crea el cuadro fueran idénticas, pues ambos deben poseer una gran habilidad manual para componer sus obras. Esta similitud la captó extraordinariamente la palabra griega *técne*, cuyo significado remite tanto a la actividad artesana como a la actividad artística; así también *tecnítes*, designaría por igual al artista y al artesano. Sin embargo —afirma Heidegger—, nada queda más lejos de la palabra original que el significado actual de técnica, arte, artista o artesano. El término original significaba «una manera de saber», y en modo alguno remitía a algún tipo de realización práctica. «Saber», según la «transparentación» griega de Heidegger, significaría «haber visto, en el más extenso sentido de ver, que remite a la percepción de lo presente como tal; la esencia del saber reside además en la *alétheia*, en el desocultamiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente» [UK, 48]. El crear del artista es, pues, un sacar a lo ente del desocultamiento y exponerlo a la luz del claro; se trata asimismo de un producir, pero dejando que algo emerja y se establezca en el espacio de lo desoculto. Establecerse en lo desoculto significa ante todo lucha con el ocultamiento. La verdad se establece en el claro gracias a ese ponerse manos a la obra de sí misma en la obra de arte. Mediante la obra de arte la verdad queda establecida en lo ente y de este modo puede llegar a ser reconocida como verdad. La obra de arte —por ejemplo, el templo griego o el cuadro de Van Gogh— es la entidad idónea en la que se establece la verdad para ser reconocida. Ahora bien, la verdad se establece en lo ente pero de modo que es el propio ente el que ocupa el espacio abierto de la verdad [UK, 52], esto es, una vez transformada en obra de arte, ésta se halla en el claro de la verdad; iluminada por la

verdad, ocupa el lugar de la verdad.

La fabricación de utensilios, en cambio, no es nunca realización del acontecimiento de la verdad. Que un utensilio esté terminado significa que se ha conformado un material preparado para el uso, pero de ninguna manera que se haya establecido la verdad en el ente, como obra de arte. Que el utensilio esté terminado significa que se lo abandona a su utilidad pasando por encima de sí mismo como objeto. La cuchara sólo adquiere su sentido de ser cuando se convierte en útil y se la utiliza para comer, actividad para la que ha sido concebida. El ser del utensilio consiste en pasar desapercibido, en ser manejable y «de confianza», no en que sea de un material u otro, de color rojo o de estaño; pero en la obra de arte el hecho esencial es que *sea* como tal, que *sea* ella misma como cuadro o como templo; que exista en vez de que no exista es lo que la convierte en esencial; la obra de arte es «un acontecimiento de ser» [UK, 54]. Esto es, puede haber cientos de cucharas, ninguna se considerará obra de arte; sin embargo, el cuadro de los zapatos de campesina, de Van Gogh, es único, a través de él se muestra la verdad, y su existencia es lo que importa, no como útil, sino como existente. El cuadro es un acontecimiento en sí mismo y un «acontecimiento de ser». Importa porque está aquí, porque es y no porque pueda venderse o fotografiarse o copiarse hasta la saciedad. Obsérvese, en estas reflexiones la similitud de la obra de arte, que es un «acontecimiento de ser» y el *Dasein*, que es el «aquí del ser».

Por lo demás, cuanto más solitaria se mantiene la obra dentro de sí, es decir, cuanto con mayor pureza parece diluir todos los vínculos con los seres humanos —cuanto menos *útil* es—, más fácilmente brota el efecto de que esa obra *es* en lo abierto, más esencialmente se fomenta lo prodigioso [*Ungeheure*] (desacostumbrado o magnífico) que emana de ella, mientras que lo que hasta ahora aparecía como normal se debilita. La obra, reposando en la apertura de la verdad que ella misma abrió en el ente, nos adentra también a nosotros en esa apertura y por eso nos saca de lo habitual. Sencillamente, al contemplar el cuadro de Van Gogh, aislado de todo lo demás, en tanto que él mismo, nos habla la verdad y nos sume en el ámbito de lo prodigioso, de eso desacostumbrado que nada tiene ya que ver con la vida cotidiana plagada de objetos útiles e intereses. La obra «maravilla» por su ser y su claridad.

La obra necesita tanto un hacedor, el artista, como un cuidador,

pues a la obra hay que cuidarla: el público que la admira es el que la cuida y la preserva del tiempo. El cuidar de la obra es un interesarse por su verdad y mantener ésta constante. Interesarse por la verdad es, a la vez, un «mantenerse en el interior de la apertura de lo ente, acaecida en la obra» [UK, 56]. Pero este «mantenerse en el interior» es un saber y como tal, un querer, puesto que «aquél que sabe verdaderamente lo ente sabe lo que quiere en lo ente». Así, el saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber «es el sumirse *exstático* del hombre existente en el desocultamiento del ser». De nuevo, la resolución o la decisión que tan importante papel juega en la filosofía de Heidegger tendría que ver con esto: estar resuelto y decidido será como la liberación del *Dasein*, prisionero en lo ente, a fin de penetrar en la apertura del ser.

Así pues, ese querer saber es la lúcida resolución de ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone a la apertura de lo ente que aparece en la obra. Cuidado por la obra es interesarse por la insegura verdad que aparece en ella y, a la vez, la resolución de perseverar en esa verdad que se muestra en lo abierto del claro. Así pues, «saber en tanto que haber-visto» es un estar decidido; es también estar dentro, inmerso en el combate entre lo oculto y lo desoculto dispuesto por la obra en sus rasgos.

Heidegger recuerda una frase del pintor Durero: «Pues, verdaderamente, el arte está dentro de la Naturaleza, y quien pueda arrancarlo fuera de ella lo poseerá». «Arrancarlo» —afirma Heidegger— es trazar los rasgos con la plumilla en el tablero de dibujo. En la Naturaleza se esconde un rasgo, una medida, eso es lo que hay que arrancar a lo oscuro y plasmarlo en lo abierto, de ahí el combate del artista con la tierra, que es el símbolo de lo oscuro. Cuando el artista logra la plasmación del rasgo: el león a los pies del ermitaño en el magistral grabado de Durero, o el mismo ermitaño…, ha conseguido arrancarle algo a la oscuridad de la tierra y transformarlo en claridad; tal claridad es la que debe observar el público y tal claridad es la que ha de preservarse en tanto que indicio de verdad. Ahora bien, ¿sabe el artista lo que hace cuando reproduce el rasgo? ¿«Piensa» el artista el rasgo antes de reproducirlo?

El arte en sí, el poetizar y la Historia

El arte es un origen, pero, ¿qué es el arte para que podamos denominarlo propiamente un origen? Pues el arte es tanto un llegar a ser como un acontecer de la verdad [UK, 59]. Ahora bien, ¿acontece el arte desde la nada?, se pregunta Heidegger. ¿Es el artista el creador de la verdad en la obra de arte? El artista sólo es el medio de la verdad; a través de él se expresa ésta incluso sin que lo sepa el artista. Van Gogh pintó los zapatos por pura casualidad, sin saber todo lo que pintaba con ellos; fue la verdad quien guió su mano en la necesidad de ésta de aparecer como verdad. ¿Acontece, pues, la obra desde la nada? En cierto modo sí, no es posible una aclaración de su porqué; el cuadro nace, sencillamente se trata de un acontecimiento sin razón. Así pues —según afirma Inwood8—, Heidegger comprendería el origen de la obra de arte al modo de una «iluminación»; a semejanza de la iluminación o la conversión que sufrió San Pablo: sin motivo alguno, de pronto «se abrió ante él la verdad».

¿La obra surgiría de la nada? «Desde luego, si entendemos por nada la mera nada de lo ente y si nos representamos a ese ente como eso que está presente de manera cotidiana y que debido a la estancia de la obra aparece y se desmorona como ese ente que sólo de manera vicaria es verdadero. La verdad jamás podrá leerse desde esto que "está a la mano", desde lo habitual y cotidiano. Antes bien, la apertura de lo abierto y el claro de lo ente sólo ocurre cuando se proyecta esa apertura que tiene lugar en la caída» [UK; 59]. Lo ente jamás «ilumina»; hay algo que no es ente y que posibilita el nacimiento de la obra de arte: la verdad en tanto que «puesta manos a la obra».

El acontecer de la verdad sin más, sin razones, porque sí, la verdad en cuanto claro e iluminación de lo ente acaece en cuanto «se poetiza» o «se crea» [*indem gedichtet wird*]. Y es que *todo arte es en su esencia poetizar, poema* [*Dichtung*], en tanto que todo poetizar es un dejar acontecer la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen a la vez la obra de arte y el artista, es ese *ponerse manos a la obra de la verdad*, y donde mejor se observa su ponerse manos a la obra es precisamente en el poetizar. Este verbo *dichten* alemán, del que proviene *Dichtung*, poesía, significa mucho más que el mero «componer poesía» castellano, remite a nuestro crear en el sentido de inventar, hallar o encontrar. Hay que procurar no malinterpretar la afirmación «todo arte es en esencia poema [*Dichtung*]», pues cabría pensarse que entonces

tanto la arquitectura como la pintura o la música tendrían que atribuirse a la poesía [*Poesie*]; ésta, sin embargo, es sólo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad a través del acto de poetizar. Así pues, todo el arte es *poetizar*, pero no poesía en el sentido de creación estética con palabras, sino «Poesía» en el sentido de *póiesis*, creación en sentido extenso. Y el artista es el creador puro y el poeta por antonomasia.

Aquello que crea el artista es invención pura, creación propia y poetización. Es la puesta en marcha de la iluminación, ese obrar como un sonámbulo al dictado del soplo que lo inspira. Recuerda a la divina enajenación que sufre el poeta platónico del *Ión*: «Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia» [534b,c]. Nada, pues, de razón; nada de técnica, sino únicamente creación, poetización, iluminación, etcétera: es la verdad la que habla a través del artista enajenado y la que, a través de éste, se muestra y pone manos a la obra en la obra de arte. El poeta, el artista es el medio por el que la verdad se procura un lugar abierto en medio de lo ente, en cuya apertura todo aparece ya diferente a lo acostumbrado. Esta apertura hace que lo ente brille y cobre otra dimensión. La obra transforma a lo ente y lo desoculta, poniéndolo en el dominio del ser, pues he aquí que la verdad, como ya vimos, se halla esencialmente vinculada al ser. Tanto verdad como ser se encuentran en el claro, como expondremos mas adelante.

A vueltas con las proposiciones «La esencia del arte es poema» y «El poema es la fundación de la verdad», Heidegger concluirá manifestando que deben distinguirse tres sentidos en esa fundación de la verdad del poema, es decir, del arte: todo fundar es un donar [*Schenken*], un fundamentar [*Gründen*] y un comenzar [*Anfangen*], y todos remiten a algo más profundo: el origen. El acontecer del arte, como el acontecer de la verdad es algo originario, nunca acontece el arte como lo secundario, ya que el arte es lo fundamentador, tal como lo es la verdad y tal como lo es el ser.

Siempre que acontece el arte es porque hay un inicio: en Grecia fue donde acaeció «el inicio» por antonomasia, el inicio y el origen de todo inicio; algo que, como ya vimos, nada en absoluto tiene que ver con «lo primitivo». Lo que es donado, lo fundamentador y lo que es

«comenzador» se otorga desde ese inicio, que no será otra cosa sino «lo divino».

Desde este punto de vista, el arte funda Historia. El origen de la obra de arte y, con ello, también el origen de los creadores y cuidadores, eso que se llama el *Dasein* histórico de un pueblo, su existencia histórica es el arte. Pero ello puede ser así porque el arte es en su esencia un origen; y su historia es la de cómo la verdad llega al ser, de cómo se torna Historia [UK, 65].

Desde el binomio Arte/Historia, Heidegger concluirá «El origen de la obra de arte» con unas reflexiones sumamente iluminadoras. Al preguntar por la esencia del arte se abre la posibilidad de un preguntar más auténtico acerca de si el arte es o no un origen en nuestro *Dasein* o existir histórico y si puede y debe serlo y bajo qué condiciones. «¿Estamos en nuestra existencia, en nuestro *Dasein* históricamente en el origen? ¿Sabemos, o lo que es igual, tomamos en consideración la esencia del origen? ¿O, por el contrario, en nuestra actitud respecto al arte nos limitamos a invocar conocimientos ilustrados acerca del pasado?» [UK, 56]. Esto equivaldría a preguntar: ¿Somos auténticos con respecto del arte? ¿Estamos decididos a preservar la verdad en la obras de arte? ¿Somos conscientes de que el arte fundamentó en su origen el comienzo de nuestra Historia o, por el contrario, lo hemos olvidado y observamos el arte a la manera de los eruditos?

En cualquier caso, y sea cual sea la respuesta, sólo Hölderlin —«el poeta cuya obra aún es una tarea por resolver por parte de los alemanes»— dio en el blanco cuando escribió: *Difícilmente abandona su lugar/ lo que mora cerca del origen* [UK, 59]. Mas, aunque el arte de por sí more en el origen, somos nosotros los que nos hemos alejado de ambos.

El arte actual —y Heidegger se refiere a la «modernidad»— entendido como vivencia o como mera historia ha olvidado su esencia, tal como Hegel advirtió en sus *Lecciones de estética*: «Para nosotros, el arte ya no es el modo supremo en que la verdad se procura una existencia». El filósofo del ser denuncia, apoyándose en esta afirmación, que las obras de arte han dejado de ser consideradas desde la esencia de la verdad y desde lo originario; los hombres actuales, en su trato con el arte y con las obras de arte olvidan que preguntar por la esencia del arte es atreverse a pensar de nuevo aquel origen del que surge tanto la verdad

como el arte mismo; olvidan, además, que la reflexión acerca de la verdad del arte y de las obras de arte conduce a la verdad de la pregunta por el ser, olvidada en Europa y todo el occidente.

En vez de reflexionar sobre el origen, el hombre actual conduce el arte a la realidad de lo humano, lo asocia a vivencias y a experiencias humanas, alejándolo de su verdadera esencia, que es originaria y anterior a todo lo «humano». El arte proviene de los dioses y es desde semejante esfera divina desde donde habrá que interpretarlo; entender el arte desde lo ente o desde el vulgar ámbito de «lo humano» será depauperarlo, pues se lo despoja de su dignidad divina.

Hölderlin y la esencia del arte

Sabemos que el arte, toda actividad artística, es un poetizar en sentido amplio; ahora bien, es el arte de la composición poética, la *Poesie* el que mejor expresa la esencia del arte puesto que su medio es el lenguaje y se expresa con palabras. El lenguaje funda lo humano, dirá Heidegger, y todo lo humano es porque es en el lenguaje. Mediante el lenguaje nos comunicamos y creamos y entendemos el mundo, pero el mismo lenguaje «habla» tal como hablan las obras de arte —el cuadro de Van Gogh—, sólo que con mayor claridad, puesto que llama a las cosas por su nombre. El arte que mejor «habla» es la poesía, y Hölderlin, el poeta que mejor expresó lo esencial, es «el poeta del poetizar» y «el poeta de los poetas» [HWD, 34]9. Pero, ¿qué es eso «esencial» que expresó Hölderlin? El poeta suabo, autor de *Hiperión* —obra a la que, por cierto, Heidegger apenas considera para sus reflexiones—, alertó acerca de la crisis que caracteriza a la época moderna: se trata de una época que ha perdido a los dioses, es la época del nihilismo, como ya vimos, cuya culminación la representa el pensamiento del último Nietzsche. Hölderlin la denomina *die dürftige Zeit*, «el tiempo de la indigencia» [HWD, 47], en su oda *Brot und Wein* [Pan y vino], datada entre los años 1800 y 1805; y es que se trata de un tiempo, como expresará Heidegger, en que domina una doble negación: por una parte, ya no hay dioses, puesto que han abandonado el mundo de los hombres —la muerte de Dios nietzscheana es la expresión más clara de tal hecho— y, por otra, todavía no ha venido un nuevo dios que supla su ausencia.

Heidegger afirmará en «¿Para qué poetas?» —otro de sus escritos dedicados a Hölderlin y Rilke, recogido en *Caminos del bosque*—, que la época presente es «la noche del mundo». Con el advenimiento de Cristo y su muerte en la cruz se inauguró para Hölderlin el atardecer del mundo, el ocaso del mundo de los dioses y el comienzo de la época de penuria o indigencia, la cual ha ido creciendo hasta convertirse en noche cerrada del mundo. «Desde que "aquellos tres", Hércules, Dioniso y Cristo, abandonaron el mundo, el atardecer de esta época declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la ausencia de dios, por la "carencia de dios"» [WD?, 248]10. Esta noche del mundo, el tiempo de indigencia, se torna cada vez más indigente y penoso, pues, en virtud de tal indigencia, hasta ha olvidado la ausencia de los dioses; es tan pobre que se muestra incapaz de sentir la ausencia de Dios como un error y como eso que le falta. Hölderlin, como también lo harán Rilke e incluso Trakl, a quienes Heidegger dedica varios comentarios poéticos en la última época de su pensamiento, reconoció la época indigente, se percató de lo que le faltaba a los hombres, y así lo confirmó en los más acertados de sus versos.

Es Hölderlin, tal como Nietzsche respecto de la metafísica, el poeta que anuncia el ocaso y el tiempo de indigencia desde el cual el hombre tendrá que elegir si espera a que llegue algún dios salvador o se sumerge en lo ente. El poeta suabo, con su poetizar, acierta en el diagnostico que tanto le gusta a Heidegger: la pérdida de los dioses es una metáfora que remite a la pérdida del sentido del ser; no otra cosa indica la ausencia de lo sagrado y de lo que salva [*das Heil* y *das heilige*]. Con su poesía, Hölderlin denuncia y diagnostica, pero, además, describe la esencia del hombre en tanto que ser poético: «poéticamente habita el hombre sobre la tierra», tal es la verdadera esencia de la criatura humana: la poética, donada por el lenguaje que nombra los dioses y la esencia de las cosas [HWD, 42].

Este «habitar poético» del hombre significa, según Heidegger, hallarse en presencia de los dioses y sentirse «tocado» por la esencia de las cosas. El *Dasein* es esencialmente poético, lo mismo que es investigador o reflexionante. El reino originario del estar aquí es el reino al que remite la poesía y al que conduce la esencia del arte: el de la verdad y el claro del ser. Al caer en lo ente, el ser humano ha perdido la conexión con el origen, vive inmerso en la tierra desconociendo lo

esencial. También Rilke, poeta en la estela de Hölderlin, expresará lo que Heidegger saluda como un tremendo diagnóstico de la era en la que domina la noche del mundo: «Rilke experimenta esta indigencia del tiempo presente. Indigente es este tiempo no sólo porque Dios haya muerto, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni gozan de tal capacidad. Los mortales no son todavía dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El secreto del dolor permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son en tanto que el lenguaje es» [WD?, 253].

El desconocimiento de lo esencial es lo que convierte a los tiempos que corren en época de indigencia. Hölderlin, como precursor de otros poetas, tuvo las respuestas en su poesía: el arma más inocente y, a la vez, la más peligrosa de todas [HWD, 34 y 43]; inocente si se la toma como un adorno y peligrosa si se la considera como la reveladora de la verdad. Mediante la actividad de su poesía, Hölderlin estableció lo perdurable o permanente, abrió la verdad a quien quisiera escucharlo, tal como lo hace el arte, cuya esencia es principalmente el establecimiento de la verdad. El poeta suabo fue el más lúcido, y como aquel personaje del *Ión* encarnó a la perfección al «enajenado» e inspirado por los dioses, sobre todo en la última época de su vida, «cuando hacía ya tiempo que había hallado cobijo en la noche de la locura» [HWD, 42].

Mediante la poesía se instaura, funda o dona [*stiften*] lo verdadero, «por la palabra y en la palabra» [HWD, 41]. La poesía funda, pues, «lo que permanece» [*das Bleibende*]. Precisamente esto, lo que permanece, es lo más oculto y también lo más desconocido, pues «lo celestial pasa raudo, pero no en vano»; tal como escribió Hölderlin, hay que percatarse de ello antes de que pase a fin de retenerlo, a fin de considerar que ese su ser efímero sólo es una señal de que lo divino se halla oculto a los hombres, como el ser, que está en todas partes y es lo más desconocido. Los poetas —y Hölderlin es el más clarividente de todos— serán, según Heidegger, los guardianes de lo divino, pro también sus nombradores al instaurar lo permanente con la palabra; al nombrar a los dioses y la esencia de las cosas instauran el ser con la palabra. Lo lamentable es que el hombre atiende escasamente a la llamada de la voz de los poetas; inmerso en lo ente, reniega de lo divino para bucear en el «mundo de lo humano», al que Heidegger dirigirá agudas críticas con su rechazo del «Humanismo», esto es, el movimiento intelectual que desde

la Edad Media tiende a interpretar al hombre como lo más importante en el mundo; la crítica a la centralización de lo humano corre pareja con el rechazo a la lógica, la ciencia y la metafísica tradicional y culminará con las reflexiones críticas en torno a un fenómeno moderno: «la técnica».

7 Citamos según la paginación original de «Der Ursprung des Kunstwerkes» [UK], en *Holzwege*.

8 Véase Inwood, Michael: *Heidegger*, p. 140.

9 «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» [HWD], citamos por el original alemán incluido en *Erlúterungen zu Hölderlin Dichtung*. Véase la edición en «Bibliografía».

10 Citamos según la paginación original de «Wozu Dichter?» [WD?], en *Holzwege*.

El «Humanismo» y la «técnica»

La Carta sobre el «Humanismo»

LA *Carta sobre el «Humanismo»* (1946), junto a *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*, es uno de los escritos más célebres de Heidegger. Ocupa un lugar central en su pensamiento, pues proporciona las claves para comprender lo esencial de la filosofía heideggeriana antes y después de *Ser y tiempo*. Por una parte, interpreta aquella mítica primera y gran publicación y, por otra, aúna las claves de su pensamiento posterior, que se mantendrá fiel a lo establecido en la *Carta*.

En esta breve pero intensa obra a la que nos referimos —acaso algo menos enrevesada que las precedentes, aunque rica también en meandros y reiteraciones—, Heidegger arremete contra el concepto de «Humanismo» entendido tanto tradicionalmente como en el sentido que Sartre le otorgó al transformado en «Existencialismo»; un movimiento con respecto del cual también Heidegger se distanciará categóricamente. El filósofo de la Selva Negra sostendrá como tesis principal que no debe ser el hombre el objeto y centro de toda reflexión, sino el ser y su olvido. Aparte de esto, Heidegger aclara algunos «malentendidos» surgidos con respecto a lo que estableció en su célebre obra de juventud y se enfrenta a varias críticas de conjunto alegadas en contra de su filosofía: ateísmo, nihilismo, inconsistencia ética, etcétera…

Las mencionadas reiteraciones y los sinuosos rodeos en que abunda la *Carta* terminan proporcionando una visión de conjunto de lo que puede denominarse el grueso del pensamiento de Heidegger: de sus ideas acerca de la historia de la filosofía como metafísica y la filosofía en general o de la tarea del pensar; pero también expresan concepciones harto esclarecedoras acerca del ser mismo y del puesto de la criatura humana en el mundo. Además, en el texto encontramos algunas de las formulaciones más celebradas de Heidegger, tales como «El lenguaje es la morada del ser», «El pensamiento está a la escucha del ser» o «El hombre es el pastor del ser». Asimismo, hay que destacar las apelaciones a Hölderlin y a su poetizar como una forma legítima y filosófica de

establecer los problemas de la modernidad. Abundan también las consideraciones acerca del lenguaje en tanto que expresión del ser, tema que tanto interesaría al Heidegger de los años sesenta y que le aportaría tanta relevancia en las escuelas filosóficas europeas (francesas, sobre todo) de la postguerra.

Crítica del pensamiento instrumental y el «Humanismo»

Al final de su lección sobre el mito de la caverna, Heidegger incluye un párrafo (véase *supra*, apartado «De la *aletheia* a la Idea») que expresa ya la línea que guiará su crítica del término «Humanismo», considerándolo desde su significado más general. El filósofo vincula el surgir del «Humanismo» con el inicio, el desarrollo y el final de la metafísica: «Humanismo» es el modo histórico en que el hombre se establece en lo ente y se erige en su centro, si bien desde distintas perspectivas, sea la cristiana, la materialista-comunista o la existencialista, propugnada por Sartre.

Ante la pregunta del filósofo galo Jean Beaufret que motivó la redacción de la *Carta* y que Heidegger gusta de citar siempre en francés: «*Comment redonner un sens au mont "Humanisme"*?» Esto es, ¿cómo devolverle a la palabra «Humanismo» un sentido? «Un sentido», después de todo lo acontecido en la Historia, principalmente, tras la II Guerra Mundial, cuando Europa yace en ruinas y los filósofos deben meditar acerca del ser humano y de sus posibilidades. Frente a dicha pregunta, pues, Heidegger responderá tajantemente que en absoluto es necesario devolverle sentido alguno, puesto que tampoco hay por qué seguir manteniendo dicho término, «Humanismo» [BH, 316]11, y ni mucho menos reverenciarlo como si se tratase de una clave de salvación. Los «ismos», argumenta Heidegger, sólo suscitan ya desconfianza, aunque el «mercado de la opinión publica» los reclame constantemente. Pero algo semejante sucede con términos tales como «lógica», «ética», «física», los cuales nacieron «tan pronto como el pensar originario tocaba a su fin». Heidegger vuelve a remitirse, pues, a lo originario, lo puro, a la época supuesta en que ni había «ismos» ni términos divisorios o diferenciadores, causantes de tanta tergiversación y malos entendidos.

Y prosigue aduciendo que «en su época más grande», los griegos pensaron sin todas esas rúbricas; en aquella época dorada ni siquiera la

palabra «filosofía» significaba algo para los primeros filósofos. Con ello, el filósofo del ser avalaba una de sus tesis favoritas: el verdadero «pensar» se termina cuando abandona su elemento originario, cuando se lo cataloga y se lo estanca en disciplinas diferentes. La tesis sostiene su crítica a lo que denomina «instrumentalización» del pensamiento. Tal instrumentalización es también «interpretación técnica del pensar» o un pensar cuyo objetivo es producir un efecto en el mundo, sea un incitar a los seres humanos a obrar de una manera, sea un aportar explicaciones lógicas de los hechos; se trata de un pensar concebido también como reflexión acerca del hacer y el producir. Los inicios de semejante manera de entender el pensamiento y su tarea se remontan —lo mismo que todo declinar tanto en la metafísica como en la filosofía— a Platón y Aristóteles. Para ambos filósofos el pensar equivalía ya a una forma de *tecne*; sin embargo, como no fue nunca una «técnica» propiamente dicha, en el sentido de algo práctico, ya que también era *theoria* —teoría—, relacionada en cierto sentido más con la *póiesis* que con la *praxis* efectiva, tuvieron que justificar su existencia frente a la predominancia de las otras artes, productivas y científicas, que sí eran *técnicas*, y, con tal fin, consideraron que lo mejor sería elevar también el pensamiento al rango de «ciencia», de ahí su instrumentalización, pues en tanto que ciencia debía servir para algo concreto.

La crítica de Heidegger a este proceder de los dos grandes filósofos es clara: tanto la filosofía como el pensamiento deben alejarse de la ciencia. Se trata de dos actividades improductivas y le parece mejor que hasta sean *alógicas* e irracionales, en el sentido de que no debe circunscribírselas a reglas fijas, ni de la lógica ni de la razón y ni siquiera a las de la gramática, de cuyas cadenas debería «liberarse al lenguaje» [BH, 314]. Desde este punto de vista, el pensar nada debe producir, el pensar sólo es pensar en la medida en que piensa, su actuar es el más simple y, sin embargo, es lo que relaciona al hombre con el ser.

Pensar es «l'engagement par l'être pour l'être», «el compromiso por el ser para el ser», «el compromiso mediante y para la verdad del ser» [BH, 315]. En definitiva, pensar es únicamente el pensar del ser; pensar en tanto que «acontecimiento» [*Ereignis*], pertenece al ser. El pensar *pertenece* al ser y *está a la escucha* del ser [juego de palabras entre los verbos *gehören*, pertenecer, y *hören*, escuchar].

Cuando el pensar se aleja del ser al que pertenece se transforma

en técnica, procura producir «efectos» o se constituye en «asunto de escuela y posteriormente en empresa cultural», en una forma degenerada de ser del pensamiento que debe mantenerse en su pureza original, la esfera del ser. El pensamiento instrumentalizado, degenerado y alejado del ser «cae» bajo el dominio de la «opinión pública», la dictadura de la *Gerede* —las «habladurías»—, de lo establecido y permitido, de lo que «se lleva o no» en el sentido del estar de moda; impone también la norma de lo que puede y debe ser comprendido así como sus límites. La opinión pública, corporeizada de alguna forma en la tradición filosófica es, en definitiva, ésa que imponen los nombres, los términos establecidos, que determinan y esclavizan el pensar. De ahí que Heidegger preconice que «si el hombre desea volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser tiene que aprender a existir sin nombres [*in Namenlosen*]». Pero, además, tendrá que reconocer en la misma medida tanto «la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado». Así pues, «antes de hablar, el ser humano habrá de dejarse interpelar de nuevo por el ser, aun cuando corra el peligro de que, bajo tal condición, rara vez tenga algo que decir. Sólo entonces volverá a donársele a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser» [BH, 319]. Este «dejarse interpelar de nuevo por el ser» que necesita el hombre es nada menos que la propuesta de Heidegger con la que pretende imponerse por encima de cualquier otro tipo de «Humanismo», sea de la corriente que sea: será la salvación de la filosofía y el pensar, el único modo de hacer que retornen a sus raíces originarias.

Heidegger argumenta que en su interpelación contra el pensamiento instrumentalizado y el olvido del ser reside una profunda inquietud [*Sorge*] por «el hombre», tal como la que pueda sostener el más alto ideal de «Humanismo». Hacer al hombre más humano en vez de deshumanizarlo, tratar de que medite y reflexione, «cuidar de que el ser humano se vuelva de verdad más humano» es la verdadera meta del humanismo; todo ello significa devolver al hombre a «su esencia» y ésta radica para Heidegger en el ser, a cuya morada debe retornar el hombre a fin de recuperar su «humanitas». De este modo, Heidegger se confiesa más «humanista» que nadie, si bien transformando a su manera las intenciones humanistas de cualquier movimiento que se autodenomine «humanístico».

Marx, quien proclamaba un «humanismo marxista», descubría la esencia del hombre en su cualidad de ser social; el cristianismo, en la relación del ser humano temporal con la divinidad; el existencialismo, pensado también como un «Humanismo», cifra la esencia del hombre en el concepto de libertad. Todos estos «ismos», argumenta Heidegger, fundamentan la determinación de la *humanitas* del hombre en diversas interpretaciones de la Naturaleza, el mundo, la Historia, esto es, siempre en y desde «lo ente», jamás en el ser. En definitiva, todo tipo de «Humanismo», incluso el clásico, que propugna un retorno a la *paideia* griega —cuyo ideal era la educación del hombre integral—, se halla anclado en el ámbito de la metafísica, y ello porque a la hora de determinar la humanidad del ser humano «no sólo ignora la pregunta por la relación del ser con el hombre, sino que incluso impide la pregunta, ya que, como el "Humanismo" es de origen metafísico, ni la conoce ni la entiende» [BH, 322].

La metafísica interpretó casi desde sus comienzos la esencia del hombre como *ratio*; el ser humano es para aquélla, desde el punto de vista de su esencia, «animal racional», según lo formularon los griegos: *zoon logon ejon*; así que la metafísica ignora la pregunta que plantea de qué modo «la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser», pues esta pregunta es inaccesible para la metafísica en tanto que metafísica. En definitiva, ateniéndose a la crítica metafísica sólo cabrá añadir que: «Aún aguarda el ser a que él mismo sea digno de ser pensado por el hombre» [BH, 322]. La metafísica piensa el hombre desde la *animalitas plus ratio*, animal racional; en modo alguno desde la plena *humanitas*: hombre y ser.

La ex-sistencia

Heidegger reitera el fracaso de la metafísica al mostrarse ésta incapaz de reconocer la verdadera esencia del ser humano, ya que «la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo dominará su esencia en la medida en que sea interpelado por el ser». Sólo merced a tal interpelación hallará el hombre el lugar dónde habita su esencia. Y será sólo en virtud de tal «habitar» que acabe teniendo «el lenguaje por morada», como veremos más adelante.

Desde este contexto, Heidegger definirá de nuevo qué entiende

por «existencia», término que transformará ahora en el sofisticado «ex-sistencia» [*Ek-sistenz*], puesto que recalca el sentido del *exsistere* latino de «sostenerse» o «mantenerse en», del mismo modo que ya lo hiciera en su escrito *Sobre la esencia de la verdad*. «A estar en el claro del ser lo llamo yo la ex-sistencia del hombre» [BH, 324]. Tal mantenerse en el claro del ser es algo que sólo es propio del hombre, algo que sólo puede decirse del modo humano de *ser*, no del de los animales o las plantas. La esencia del hombre reside pues, en su ex-sistencia. El nuevo concepto difiere del tradicional de «existencia», que significa realidad efectiva; del mismo modo, también *essentia* remite a la posibilidad. Lo que Heidegger indicaba con la expresión ya consignada en *Ser y tiempo* «la esencia del hombre radica en su existencia» será, pues, ni más ni menos que el ser humano se presenta en el mundo de tal modo que es el «aquí» [*das* «*Da*»], el claro del ser.

Dasein es el aquí del ser, como sabemos, pero ahora la partícula *Da* remite al claro del ser. Este «ser» del «aquí» y sólo él posee el rasgo fundamental de la ex-sistencia, que Heidegger definirá en la *Carta* como el *extático* [*Ekstatische*] *estar dentro de la verdad del ser* [BH, 325]. El hombre se halla dispuesto en el claro del ser, y ello lo diferencia de todos los demás seres vivos. Ahora bien, es el claro del ser lo que posibilita la morada del lenguaje, y el lenguaje, a su vez, la posibilidad de que haya un «mundo», desconocido para los animales. El lenguaje es el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta el mudo. En este sentido sostiene Heidegger que el lenguaje es la morada del ser y que el habitar del hombre en el claro es el habitar en el lenguaje y el morar en el ser. Ya hubo un atisbo de ello cuando se habló de que la poesía fundaba la verdad del ser en palabras. Pero esta vez no será únicamente la poesía, sino el lenguaje en sí: a través de éste habla el ser.

La «ex-sistencia» pensada *exstáticamente* poco tiene que ver ni en forma ni en contenido con la «existencia» tradicional. Ex-sistencia significará en la *Carta* y posteriormente, un estar ahí fuera, al descubierto en la verdad del ser. En cambio, el término latino y tradicional de *existentia* significa *actualitas*, realidad efectiva en la que no se contempla la «posibilidad» de ser característica del hombre, tan cara a Heidegger. Ex-sistencia designa aquello que es el hombre en el destino de la verdad, mientras que *existentia* es lo que designa la realización actual de lo que antes ha sido pensado «en idea». Al decir «el

hombre ex-siste» no se responde a la pregunta de si el hombre es o no es real, si se adecua a una idea preconcebida que se tiene de él, sino únicamente a la pregunta por su esencia: el hombre está manteniéndose en el claro del ser, posibilitado para ser desde la nada, no desde la idea que lo considera animal racional, por ejemplo. Desde este punto de vista, preguntar por un qué o un quién humanos, preguntar por ejemplo por qué es el hombre en tanto que hombre o qué sea el sujeto, impide plantear de forma adecuada la pregunta por la esencia, de ahí que nunca se haya formulado como es debido. «En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el estar-aquí en la medida en que toma a su cuidado el aquí en cuanto claro del ser. El propio estar-aquí se presenta en cuanto arrojado, se presenta en el arrojo del ser». Ello es la ex-sistencia humana, esencia y no realización efectiva, puesto que todo ex-sistente se haya entregado a un destino, a la posibilidad constante de ser. Sólo es en la medida en que llegará a ser y en la medida en la que realiza el ser de su esencia al «cuidarlo».

Crítica a Sartre

Cuando Sartre expresó su célebre proposición «la existencia precede a la esencia», no hizo más que invertir los términos de esta otra proposición metafísica por antonomasia, «la esencia precede a la existencia». Al hacerlo así, sostiene Heidegger en una crítica que pretende ser mordaz, en modo alguno superó la esfera metafísica, pues «la inversión de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica». Con ello, el fundador del Existencialismo permaneció estancado, junto con la metafísica entera, en el olvido de «la verdad del ser» [BH, 329]. Es posible que la proposición principal de la filosofía de Sartre acerca de la primacía de la existencia con respecto de la esencia justifique el nombre de «Existencialismo», prosigue Heidegger, pero nada tiene que ver con lo expresado en *Ser y tiempo* con la misma proposición; en efecto, pues de lo que allí se trata es de expresar con la palabra «existencia» algo precursor: la «ex-sistencia», de matices disímiles a la existencia sartreana.

Heidegger reconoce en la *Carta* que acaso aquello que pretendía decir en *Ser y tiempo* fue expresado allí de forma «torpe y limitada». Añade también que eso «que todavía hoy permanece aún sin decir tal vez

pudiera convertirse en un estímulo para guiar la esencia del hombre y conseguir que piense atentamente la dimensión de la verdad del ser que reina en ella» [BH, 329]. Lo que aún queda por decir —lo no dicho en *Ser y tiempo* o tan sólo expresado torpemente— sería, sin embargo, lo que Heidegger proclama constantemente: «Es necesario recobrar el ser». Lo que al hombre le queda por hacer —y con ello Heidegger parece proponer una norma— en cuanto *Dasein* ex-istente es guardar la verdad del ser, puesto que «el hombre es el pastor del ser» [BH, 331]. Ello se quiso decir en *Ser y tiempo* con el término *Sorge*, «cuidado».

El ser

¿Qué *es* ese «ser» al que debe pastorear el hombre? Se pregunta Heidegger. La respuesta sorprende por su claridad: «El ser "es" él mismo»; y el filósofo añade: «esto es lo que debe aprender a experimentar y a decir el pensar futuro». El «ser»; ello no es ni Dios ni tampoco un fundamento del mundo. Está más lejos que cualquier ente, pero a la vez se encuentra más próximo al hombre que cualquier ente «sea éste una piedra, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios». El ser es lo más próximo; sin embargo, tal proximidad queda muy alejada del hombre, ya que éste se atiene siempre y en primera instancia sólo a lo ente. La metafísica y el pensamiento tradicional, cuando pretenden pensar el ser de lo ente, nunca llegan a pensar de verdad el ser; antes bien, siempre acaban por responder a la pregunta por lo ente con otro ente. Tal es, como ya tuvimos ocasión de ver, la tesis central de toda la filosofía de Heidegger: el ocultamiento de la verdadera pregunta por el ser por parte del pensamiento occidental y las respuestas inadecuadas siempre desde lo ente y para lo ente. Todo el conjunto de la filosofía, incluso cuando con Kant se torna crítica, permanece anclada en el pensamiento de lo ente y jamás llega a pensar el ser. La metafísica soslaya el ser, pasa de largo junto a su claro, al menos cuando concibió la «Idea» como aspecto, y así, el claro mismo, la verdad del ser, permanece oculto para la metafísica. En definitiva, es como si la metafísica hubiese advertido lo que está dentro del claro, pero no el claro mismo. Y «el claro mismo es el ser» [BH, 332].

El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de lo ente es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se denominó «caída». Asimismo,

las rúbricas «propiedad» e «impropiedad» tan caras a aquella obra, aduce Heidegger, tienen también que ver con esta capacidad de pensar la verdad del ser o con su olvido. Propio e impropio serían respectivamente lo que se atreve a pensar el ser y lo que permanece en el oscurecimiento y el olvido del ser.

Heidegger insiste de nuevo en que «el lenguaje es la casa del ser»; que sólo a través de aquél y, concretamente, a través de la gran poesía (léase de Hölderlin, Trakl o Rilke) se transforma el hombre en pastor del ser y en guardián de su propia esencia. Al habitar en el lenguaje, en la morada del ser, «ex-siste» desde el momento en que guardando y cuidando la verdad del ser, pertenece ya en tanto que ser humano a dicha verdad. A la hora, pues, de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, como permanencia exs-tática en la verdad del ser, lo que importa no es tanto que lo esencial sea el hombre, sino el mismo ser como dimensión de lo exs-tático de la ex-sistencia. El ser es la esencia de lo humano y el hombre su guardián y el guardián de su propia esencia.

El hombre desterrado del ser y el verdadero «Humanismo»

Para Heidegger fue Hölderlin el poeta que mejor supo expresar el «desterramiento» del ser humano, alejado del ser y caído, inmerso en lo ente. Este «poeta de los poetas» supo cantar la pérdida del ser por parte del hombre como ninguno. La pérdida es un «destino», expresó; en la medida en que el ser humano se torna «humano» se adentra más en tal destino. En la era actual, aducirá Heidegger, el «materialismo» y la «técnica» son los destinos más evidentes del hombre caído del ser. Y hay además otro «destino» harto emparentado con los dos mencionados: «lo americano» [*das Amerikanische*], con su ideal de vida rápida, es también un síntoma señero del olvido del ser. Este «lo americano» es un concepto que Heidegger propone para designar la vida moderna vacía. En «¿Para qué poetas?», el filósofo del ser cita el fragmento de una carta fechada en 1925 de Rilke como apoyo a sus propias argumentaciones: «Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de vida* [*Lebens-Attrapen*]… Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen *nada* en común con la casa, el fruto, el racimo en

el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros» [WD?, 269].

«Lo americano» amenaza con su vacío al hombre y lo expulsa de la morada en la que habita con el ser, la morada del pensar y la del lenguaje. Mas no es sólo lo procedente de América el monstruo amenazador; en realidad, lo es también toda forma de vida moderna, principalmente la vida en la ciudad y en la fábrica, así como el «cosmopolitismo», puesto que estas formas de vida se hallan ancladas en lo ente y para Heidegger son sintomáticas del olvido del ser: el desarraigo y la pérdida de la patria [*Die Heimatlosigkeit*] constituyen el destino del mundo. Tales evidencias supo verlas Hölderlin en su himno «Regreso a la patria» [*Heimkunft*], donde la *Heimat* añorada por el poeta es ese lugar donde los hombres moraban al inicio de la Historia, pero que luego fue alejándose y oscureciéndose con su paulatino distanciamiento de la verdad del ser. Cuanto más se engolfó el hombre en la razón, en la lógica, en la ciencia y, en definitiva, en sí mismo, más se alejó del ser.

«Expulsado de la verdad del ser, por todas partes anda el hombre dando vueltas en torno a sí mismo como el "animal rationale"» [BH, 342]. Ahora bien, éste no es tan sólo «animal rationale», ni enjaezado con la razón, únicamente «el señor de lo ente»; el ser humano posee algo más que lo constituye como ser humano, como «hombre»: es hombre porque ha sido arrojado a la ex-sistencia, he ahí por qué es algo más que mero *rationale* en cuanto algo menos que el hombre total, concebido a partir de la subjetividad de la razón. Pero, además, prosigue Heidegger, «el hombre no es el señor de lo ente, de aquello que es capaz de conquistar con su razón, «el hombre es el pastor del ser». En ese su «ser menos animal racional» el hombre «gana» en vez de perder, puesto que «gana la esencial pobreza del pastor», cuya dignidad radica en ese «ser interpelado por el ser mismo que lo reclama». El hombre es, pues, ese ente que mora en la proximidad del ser. «El hombre es el vecino del ser» [BH, 342] y el ser lo reclama; cuanto mas humilde —menos racional— sea, mejor sabrá atender a su llamada. Sólo así se superará el desarraigo y la caída. Naturalmente, en «lo americano» no habita el ser, sólo una razón aplicada al extremo: léase también un «liberalismo» aplicado al extremo.

El mejor «Humanismo» de Heidegger. Contra «la lógica»

El preguntar acerca de qué sentido puede tener actualmente la palabra «Humanismo», como formulaba Beaufret, significaba para Heidegger que, efectivamente, el concepto había perdido su significado, si bien el filósofo observaba en ello la intención de seguir conservándolo; ahora bien, si hay que conservarlo habrá que otorgarle un nuevo sentido, argumenta.

Heidegger aduce en la *Carta* que el «Humanismo» habría perdido su sentido desde el momento en que se admitió su esencia como metafísica, puesto que la metafísica no franqueó nunca el paso hacia la pregunta por la verdad del ser, sino que, muy al contrario, lo cerró, ya que se empeñó en permanecer anclada en el olvido del ser. Con todo, el filósofo del ser observaba que un pensar acerca de la esencia del «Humanismo» nos conduciría a pensar de modo más inicial la esencia del hombre. He ahí por qué propondrá que se le devuelva a la palabra un sentido histórico más «antiguo» que aquél considerado ya como «antiguo» desde la historiografía. En definitiva, habrá que devolverle su sentido originario. Así pues, habrá que *redefinir* el sentido del término. Ello exigirá, a su vez, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y mostrar de qué manera tal esencia se torna «un destino».

Ahora bien, la esencia del hombre reside en la ex-sistencia. Ésta es la que importa esencialmente en tanto que es el ser lo que hace existir al hombre en cuanto ex-sistencia en la verdad del ser, a fin de convertirlo en el guardián de dicha verdad. Conservar, pues, la palabra «Humanismo» significará ahora remitirse a esa esencia del hombre que es esencial para la verdad del ser. Pero este «Humanismo» es de género extraño, admite Heidegger, y, sin embargo, piensa tanto mejor la esencia de la «humanitas» que el tradicional «Humanismo», anclado en la metafísica.

Pero, ¿habrá que seguir denominando así a este «Humanismo» que se declara en contra de todo otro «Humanismo» existente hasta la fecha pero que, al mismo tiempo, no se alza como portavoz de lo inhumano?, se pregunta Heidegger [BH,346]. ¿Acaso será necesario apartarse del término procurando así alejar todos los malentendidos que suscita su uso? Lo problemático es que al manifestarse en contra del «Humanismo», se teme una defensa de lo «in-humano», una glorificación de la «brutalidad bárbara», ya que quien niega el

«Humanismo» parece afirmar —añade Heidegger— «lógicamente» la inhumanidad.

El filósofo del ser pretende ir más allá de la mera lógica aun a riesgo de que se lo considere un propagador del in-humanismo y de todo lo que tan enojoso término conlleva; propone, pues, una especie de «alogicismo». Como su discurso habla contra la «lógica», argumenta Heidegger, se supone que está negando el rigor del pensar e instaurando en su lugar la arbitrariedad de los instintos y sentimientos, así como que proclama el irracionalismo como lo verdadero, pues tal es «la consecuencia "lógica" que se extrae normalmente de quien se manifiesta en contra de la lógica». Otro tanto ocurre con quien se manifiesta en contra del término «valor», pues desde el punto de vista de la «lógica», parece que se entregará al desprecio de los mayores bienes de la Humanidad. Asimismo, al decir que el ser del hombre consiste en «estar-en-el-mundo», parecería por «lógica» que el hombre sólo está «aquí», con lo que la filosofía se hunde en el positivismo. Por último, al remitirse a la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto», se declara tal hecho como ateísmo. De todo esto, afirma Heidegger, podrá acusársele a él, pero injustamente, puesto que sus asertos nunca habrá que tomarlos desde el punto de vista tradicional o «lógico».

Heidegger defiende con ello su filosofía, acusada de ser un mero «nihilismo»; y su razonamiento es el siguiente: la acusación de falta de lógica de lo pensado por él es sólo un prejuicio de la «lógica», para la cual todo lo que no funciona conforme a sus propias reglas es negativo. El filósofo de la Selva Negra pretendía una filosofía que superase esa dicotomía entre lógica y no lógica. «Se está tan imbuido de "lógica" que todo aquello que resulta ingrato a la habitual somnolencia del pensar se considera de inmediato un opuesto prescindible». Y es que esa entrega a la lógica es, precisamente, según Heidegger, el alejamiento del verdadero pensar [BH, 348]. En definitiva, pensar contra la lógica no significa «romper una lanza a favor de lo ilógico», sino más bien repensar el *lógos* y su esencia «manifiesta en el alba del pensar». ¿De qué sirven todos los sistemas lógicos —inquiere Heidegger— si rehúyen la tarea de preguntar por la esencia del *lógos*?

El pensar contra los valores no declara que aquello que se considera «valor», esto es, «el arte», «la ciencia», la «dignidad humana», el «mundo» y «Dios» carezca de valor. Antes bien, admite que

precisamente al designar algo como «valor» se lo está privando de su importancia, ya que al calificar algo como valor se lo estima según la valoración humana, es valor desde el punto de vista humano, mientras que aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando tal objetividad adopta el carácter del valor. Pensar en valores será, pues, una blasfemia contra el ser. Por ello, pensar *contra* los valores significa traer la verdad al claro del ser superando esa magnificación de lo objetivo, del valor convertido en ente valorado.

Heidegger concluirá aduciendo que tanto los «valores» como la «lógica» desde el punto de vista del hombre, así como la misma «humanidad del hombre» quedarán ancladas en su «ser menos de lo que son» si no se piensan y observan desde la perspectiva de la verdad del ser. Lo mismo ocurre con ese «estar-en-el-mundo» del hombre. Este estar-en-el-mundo en modo alguno se refiere a un mundo material, sino a la ex-sistencia, al hombre en cuanto ser arrojado, al estar aquí trascendente, puesto que «mundo» es la apertura del hombre al ser y no tan sólo el ámbito de lo ente. El hombre ex-siste previamente en la apertura del ser, en el claro.

Respecto al ataque de ateísmo contra su filosofía, Heidegger argumenta que jamás se ha manifestado ni en contra ni a favor de Dios, antes bien, que «sólo desde la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado podrá pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra "Dios"» [BH, 351]. Tal vez, añadirá Heidegger, el mal de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo sagrado, de aquello que salva [*das Heil*]. O, mejor dicho: «Tal vez sea éste el único mal», sentencia el filósofo.

Tras todo este cúmulo de reflexiones, Heidegger parece extraer la conclusión de la necesidad de volver a pensar la esencia del hombre desde la verdadera «humanitas»; habría que tratar de poner la «humanitas» al servicio de la verdad del ser pero prescindir del «Humanismo» tradicional, asfixiado por el corsé metafísico.

La ética

¿Superar el «Humanismo» clásico no significa prescindir del

conjunto de la ética tradicional? ¿Acaso no será necesario también una nueva ética que complete la ontología que propugna la vuelta a la verdad del ser? El hombre inmerso en la técnica, en lo ente, pero también el hombre que busca el ser vive en un estado de precariedad y necesita una ética que lo oriente. Aunque antes de establecer una ética de acuerdo con una ontología, Heidegger aduce la necesidad de una meditación acera del mismo significado de «ontología» y de «ética». «Habrá que meditar si lo adscrito a ambos conceptos sigue siendo adecuado y se halla cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, que, cuanto tal, tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna otra cosa» [BH, 353].

La «ética» apareció por vez primera junto a la «lógica» y la «física» en la escuela de Platón. Tales disciplinas surgieron en la época en que nació la filosofía, y ésta se transformó en *episteme*, ciencia, así como la propia ciencia se transformó en asunto de escuela. Los pensadores anteriores a dicha época desconocían, pues, la «lógica», la «filosofía», la «ciencia» y la «ética» y, sin embargo, su pensar ni era alógico ni amoral. La denominada *physis* la pensaron, según Heidegger, con una profundidad y amplitud tales como ninguna «física» posterior volvió a pensarla jamás. Así, las tragedias de Sófocles o una sentencia de Heráclito de tan sólo tres palabras revelan más de la esencia inicial del *ethos* que «toda la ética de Aristóteles» [BH, 354-55].

La mencionada sentencia de Heráclito, de tan sólo tres palabras, reza así: *ethos anthropo daimon*, lo cual, traducido tradicionalmente significa: «El carácter es para el hombre su demonio». Ahora bien, esta traducción «convencional» es más pobre, según Heidegger, que el verdadero significado «originario» y elemental que poseen las palabras griegas que componen la frase, las cuales literalmente dicen mucho más y remiten a un decir que era propio del verdadero Heráclito y no del «filósofo» que la historia de la filosofía quiso hacer de él. Y a continuación es Heidegger quien propone una «transparentación» más adecuada de la sentencia en su sentido originario. El término *ethos* significa «estancia», lugar donde se mora; nombra el ámbito abierto donde reside el hombre. *Daímon* significa «dios» y no únicamente «demonio»; de este modo, la sentencia dice mucho más: «El hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios».

A continuación, Heidegger propone una anécdota harto ilustrativa acerca del carácter y el sentido de la ética originaria de Heráclito,

referida por Aristóteles. Unos forasteros fueron de visita a casa de Heráclito. Lo encontraron calentándose junto a un horno de panadero; al verlo así, en vez de en una actitud más acorde con su calidad de hombre sabio, se sorprendieron. Mas Heráclito, a fin de invitarles a hablar y a que se sentasen con él, sentenció: «También aquí se hallan presentes los dioses». Heidegger advierte en la anécdota una profunda enseñanza. Tal sentencia situaría la estancia del pensador y su quehacer bajo una luz diferente, pues anunciaba que también en lo más anodino y cotidiano «moran los dioses», esto es, lo que Heidegger denomina «lo extraordinario».

La ética más originaria participa de lo extraordinario sin más, sin necesidad de diferenciarse de ello. El pensar que determina la verdad del ser ni es «ética» ni es «ontología». He aquí, que en el ámbito del ser la pregunta de la mutua relación de ambos carezca de fundamento. El pensar que piensa por el ser no tiene resultados prácticos, carece de efecto alguno, sólo siendo le basta con ello a su esencia; en este sentido, nunca podrá delimitarse como una ética que produzca normas de vida o consecuencias prácticas. En lo más anodino y originario del pensar acerca del ser hay ya un actuar ético, sin necesidad de que se lo denomine «ético».

¿En qué relación se halla este pensar el ser con el comportamiento práctico? El pensar lleva al lenguaje (morada del ser) la palabra inexpresada del ser. Abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Aquél siempre se halla en camino hacia éste. De esta forma también el lenguaje es alzado al claro del ser y sólo así *es* el lenguaje de modo misterioso y reina en nosotros; a través del lenguaje, el ser queda preservado en la Historia.

Mas lo extraño de tal pensar es su simplicidad, se maravilla Heidegger; buscamos el pensar del ser en la historia de la filosofía sin percatarnos de la simplicidad de lo que buscamos recurriendo precisamente al lugar donde se agazapa lo más complicado; buscamos lo simple «bajo la figura de lo inusual y de lo que sólo es accesible a los iniciados». También se mide el pensar por el rasero de lo científico, por la teoría y por la práctica. La simplicidad de su esencia impide que conozcamos el pensar del ser. Habrá, pues, que desacostumbrarse a sobrestimar la filosofía y a pedirle más de lo que puede dar. En la «precariedad del mundo actual —y Heidegger concluye su *Carta* con

otro aserto que se ha hecho célebre— es necesario menos filosofía pero una mayor atención al pensar; menos literatura pero mayor cuidado de la letra» [BH, 364]. Con ello propone que el pensar futuro ya no debe ser filosofía, sino el lenguaje del ser, «el cual pertenece al ser tal como las nubes son las nubes del cielo».

El paso hacia el decir del ser a través de la poesía (más válida para el futuro que la filosofía tradicional y la metafísica hundida en el olvido del ser) o el decir del silencio cuando faltan palabras para expresar el ser, en los que se refugiará el Heidegger «místico» en los últimos años de su vida, queda suficientemente explícito en este escrito esclarecedor que es la *Carta sobre el «Humanismo»*.

11 Citamos según la numeración de la *Gesammtausgabe*, tomo IX. Dicha numeración aparece también en la traducción castellana de la obra incluida en *Hitos*, así como en la edición de *Carta sobre el Humanismo* en Alianza Bolsillo, nº 4.414.

La pregunta por la técnica

EL título remite a una de las conferencias más célebres del Heidegger de postguerra. Pronunciado en la Academia Bávara de las Bellas Artes, en 1953, este texto pasa por ser uno de los más representativos del filósofo, así como el que le granjeó a su autor la etiqueta de crítico implacable del mundo tecnificado y dehumanizado.

En el ambiente de las disputas intelectuales acerca de la técnica acaecidas en las décadas intermedias del pasado siglo XX (aportaciones a la polémica las realizaron los hermanos Ernst y Friedrich Georg Jünger, Alfred Weber, Aldous Huxley o Günther Anders); las preguntas más señeras rezaban así: ¿Deberá el hombre ceñirse a las exigencias de la técnica, que lo empuja a mecanizarse e incluso a la autodestrucción, o debe más bien adaptar la técnica a sus necesidades, permaneciendo como dueño y señor de ésta? ¿Podrá el hombre superar las exigencias de un mundo tecnificado y volver a obtener la paz originaria, desterrada de cada vez más de su ámbito maquinizado y utilitarista? (Heidegger diría también «americanizado»).

Ahora bien, en aquella época en que abundaban los detractores de la técnica y, asimismo, apasionados defensores, Heidegger en principio no se mostrará ni a favor ni en contra de aquélla; tampoco pretenderá demonizarla ni elogiar sus logros, antes bien, tras asumirla como característica insoslayable del mundo moderno, tratará de profundizar en su esencia, y a este fin encaminará una reflexión hermética, como todas las suyas, aureolada por la expectación que despierta el tema y concluida esotéricamente con el acierto de traer a colación unos versos en los que parecen hallarse todas las claves a las preguntas planteadas, cuyas respuestas se dejan a la libre interpretación de los atentos oyentes o lectores.

La esencia de la técnica

El filósofo del ser pretende arrojar luz acerca de cuál será la esencia de ese proceso cuya culminación es la transformación del mundo

humano en el universo técnico. ¿Cómo se produce el paso de aquel mundo primitivo y originario a lo técnico y secundario, pero que es omnipotente en el mundo actual tanto como en la conciencia del hombre? Las especulaciones de Heidegger se remontarán, como en todo su pensar, precisamente a lo esencial y más originario: será necesario, ante todo —afirma—, preguntarse por la esencia de la técnica.

El filósofo comienza afirmando que no debe adoptarse la postura de la neutralidad ante la técnica, sino indagar en su esencia. «La esencia de la técnica en modo alguno es de naturaleza técnica» [FT, 9]12; con ello, Heidegger muestra ya la clave de interpretación de toda la conferencia, de naturaleza elíptica.

La definición más común de técnica —aduce— es aquélla que la considera un *instrumento* al servicio del ser humano, un medio con que alcanzar unos fines. A esta instrumentalidad de la técnica pertenecen el uso y el perfeccionamiento de las herramientas, de los aparatos y las máquinas. Se trata, pues, de una definición antropológica e instrumental de la técnica. También la técnica moderna, sus aviones a reacción y las grandes centrales hidroeléctricas poseen ese carácter común de medios con los que alcanzar fines. La técnica se ha hecho cada vez más complicada y el hombre se empeña en permanecer siendo su dueño aun cuando ésta amenaza cada vez más con dominarlo. Con todo, tal definición de la técnica, que el filósofo califica de «correcta», se mantiene alejada del camino que conduce a reconocer la esencia de la técnica. Habrá, pues, que buscar a través de lo correcto, lo verdadero, de ahí que a continuación haya que indagar más bien acerca de «¿Qué es lo instrumental mismo?» [FT, 11].

La pregunta por lo instrumental conduce a Heidegger a indagar la teoría de la causalidad clásica, con el postulado de sus cuatro causas: material, formal, final y eficiente; ello lo conduce a preguntar por qué es la esencia de la propia causalidad, y con ello concluirá que la fabricación de un instrumento cualquiera se resume en un eficiente y causado «ex-traer» o «sacar--afuera» [*Her-vor-bringen*]. El juego de causa y efecto lo conduce a la hipótesis que sostiene la existencia constante de un «extraer», nacido de la intención última de obtener un fin.

Prosiguiendo con el mundo de la Antigüedad, Heidegger arribará a la *póiesis*, aquel crear o efectuar nombrado por los griegos. Sea desde la Naturaleza, bien en la artesanía o bien en el ámbito del arte, todo

producir o «sacar-afuera» remite originariamente a un *extraer algo trayéndolo desde lo oculto a lo desoculto*. A este desoculto lo denominaron los griegos *alétheia*, término que los romanos tradujeron por *veritas* y que nosotros conocemos como «verdad» o la corrección en el representar. Heidegger se halla de nuevo en el ámbito originario de la *aletheia* que ya conocemos. Ahora bien; ¿qué tiene que ver la *aletheia* con la técnica? Pues se trata de algo harto sencillo: la elaboración técnica tiene que ver con el desocultamiento; en su esencia reside el desocultamiento, ya que todo «ex-traer», todo «sacar-afuera» es, ante todo y principalmente, un desocultar. De este modo concluye el filósofo del ser que también lo instrumental, el instrumento mismo descansa en la esfera del desocultamiento, esto es, en la esfera de la verdad. Con ello se ha dado un gran paso, pues se ha descubierto que la técnica no es sólo un medio humano con que alcanzar unos fines, sino una forma del desocultamiento [FT, 16].

Una vez alcanzado este grado de seguridad, Heidegger emprenderá de nuevo y tal como ya hiciera en otros de sus escritos una sabrosa disquisición filológica acerca de la palabra originaria griega *tekne*. El término, como ya sabemos, designaba tanto la actividad artesanal como la artística, productora de las bellas artes; en principio, se trataba de algo que tenía que ver con la *poiesis*, la creación por antonomasia o *poietica*. Y asimismo poseía otro sentido acaso más importante: desde muy antiguo hasta los tiempos de Platón, la voz se emparejaba con *epistéme*; ambos términos remitían al «conocimiento» en su sentido más amplio. Los dos se refieren a un «saber manejarse en algo», al «magisterio» en algo. Aristóteles distinguía entre una y otra; la *tekne* es una forma del *aletheiein*, del desocultar, puesto que desoculta aquello que no se muestra o se desoculta por sí mismo; remite a lo que es producido según las cuatro causas y que puede salir a la luz de una forma u otra: en forma de casa, de copa, de barco, etcétera; se trataba de un traer ante la vista lo que estaba oculto y acaba por ser desocultado en forma de instrumento u obra. Los griegos, pues, concluye Heidegger, así como sus infalibles conceptos, «origen de todas las cosas conocidas», garantizan filológicamente y, por tanto, conceptualmente esta característica esencial de la técnica, ligada al desocultamiento.

Mas, solucionado el asunto de la garantía conceptual, cabría argumentar, afirma el filósofo, que tal esencialidad de la técnica podría

valer en el mundo griego del obrero manual pero no en el universo cuasiglobal de la ingeniería moderna, en éste de las producciones masivas de energía. Ello lo incitará a indagar con mayor extensión en el quid de la técnica moderna, cuya aparición califica de «incomparable» en relación con nada acaecido anteriormente en el mundo.

La técnica moderna

¿Qué es la técnica moderna?, inquiere Heidegger. También es un desocultamiento; y sólo cuando nuestra mirada descanse tranquilamente sobre este rasgo fundamental se nos mostrará lo novedoso que la técnica moderna entraña. Sin embargo, existen sonadas diferencias con la *tekne* griega; y la más significativa es que el «ex-traer» o «sacar-afuera» de la técnica moderna ya no discurre en el cauce de la *poiesis*.

El desocultamiento de la técnica moderna posee una característica que jamás tuvo el desocultamiento de aquella *tekne* griega: la técnica moderna es una *provocación* [*Herausforderung*] hacia la Naturaleza, que además le impone la exigencia de que proporcione energía a fin de almacenarla [FT, 18]. Los campos de labor, las corrientes de los ríos son apremiados por el hombre tecnificado para que produzcan y no dejen de producir, algo que en modo alguno sucedía con el molino de viento antiguo o el campo de labor primitivo, los cuales simplemente eran cuidados y protegidos a fin de que buenamente dejasen dar a la tierra o al aire aquello que podían dar de una manera sencilla y natural, sin exigencias. Las aspas del molino de viento —prosigue Heidegger— quedaban confiadas al soplar del aire; con la elemental maquinaria del molino no se provocaba a la Naturaleza sino que, cuidadosamente, se le pedía aquello que por sí misma pudiera aportar. Del mismo modo, el campesino antiguo entregaba las semillas a la tierra y, con su gesto, las ofrecía a las fuerzas del crecimiento, mientras que con sus cuidados él mismo cobijaba su prosperar. También el caudaloso Rin, por ejemplo, acabó por ser transformado en fuente de una central hidroeléctrica que debe producir energía a fin de que luego sea almacenada; pues bien, este Rin actual nada tiene ya que ver con aquel río al que el viejo puente atravesaba de parte a parte: el puente no «provocaba» ni exigía nada de la corriente sino que, muy al contrario, la hacía «resplandecer mejor como corriente». Se trataba de una obra de arte; recuérdese el resaltar de

los materiales en el templo griego. Tampoco este moderno Rin, provocado por la exigencia de la técnica, tiene ya nada que ver con el título del poema de Hölderlin, «El Rin». Ahora bien, podrá objetarse que, a pesar de la central hidroeléctrica que le exige y lo provoca, «el Rin sigue siendo un río»; sí, concede el avispado filósofo, mas en la era moderna el Rin se ha constituido en «un objeto al servicio de la visita turística que ofrece una empresa de turismo que consiguió tomarlo bajo su dominio» [FT, 20]: ha dejado de ser el río puro germánico y se ha «americanizado».

Además del carácter de la provocación, inherente al desocultar de la técnica moderna, tal desocultar posee asimismo otra característica: el del «emplazar» [*stellen*]. Lo desoculto debe ser emplazado en un lugar a fin de que luego sea objeto del «solicitar» [*bestellen*] por parte de quien vaya a usarlo. A estos conceptos de *stellen y bestellen* es inherente otro más, el de *Bestand*, que designa a eso que se almacena y permanece a disposición de los clientes que lo solicitan, esto es, lo que se conoce con el nombre de «existencias». Lo desoculto en el mundo moderno de la técnica se transforma en fondo almacenado que espera ser solicitado para su uso; se establece con ello el mercado al que sirve la técnica moderna. La técnica y su desocultar esencial sirven al mercado en el que constantemente se están imponiendo mercancías que se producen a fin de satisfacer las necesidades de los clientes; así pues, tal desocultamiento es algo meramente instrumental.

A continuación, Heidegger propone otro de sus reveladores términos clave: «*Gestell*» o «engranaje». Con él designa una especie de ámbito «coligante» al que se somete todo emplazar y solicitar humanos; el engranaje —¿habría que entender con ello toda la estructura de la relación producción-mercado?— es, en suma, lo que favorece esa provocación que ejercita el hombre inmerso en la técnica con respecto de lo oculto con la cual «ex-trae» de lo oculto lo real y efectivo a modo de una solicitación, a fin de convertirlo en un pedido de almacén. El engranaje termina por engullir al hombre y acaba también por convertirlo en un sujeto pasivo, en una mera máquina bien dispuesta para la producción. En este sentido, el ser humano se transforma en «material humano». El engranaje, este *Gestellt* domina la técnica moderna hasta el punto de convertirse en parte esencial de su esencia que deja de ser ya un quehacer del hombre para transformarse en un efectuar y producir

sobrehumano. El desocultar del hombre técnico, inducido por el engranaje, más que un quehacer es un «producir» [FT, 25]. La Naturaleza misma pierde su carácter inocente; ésta ya no constituye un mundo habitable sino que se transforma en un almacén plagado de «fondos», de existencias almacenadas que sólo esperan ser solicitadas por el hombre a fin de ser consumidas de inmediato. En definitiva, la Naturaleza entera ha terminado por plegarse a las ansias de exactitud y medida promulgadas por la ciencia moderna, cuya eclosión se produjo en el siglo XIX. Sólo ésta, según Heidegger, la teoría científica del siglo XIX, fue la culpable de la eclosión técnica del siglo XX. Tanto la física como la química o la electrodinámica, la invención de máquinas cada vez más sofisticadas desembocaron finalmente en el descubrimiento de la energía atómica: verdadero demonio de la era moderna.

El destino y el peligro

La esencia de la técnica moderna se muestra principalmente en este término acuñado por Heidegger denominado *Gestell, estructura, engranaje*. El engranaje, con todo, no es algo técnico, no se trata de una especie de máquina. Es tan sólo la manera en que lo real se desoculta como fondo, como existencia almacenada [FT, 27]. Pero no es el hombre, en definitiva, dueño del engranaje ni del acontecer que el engranaje *esencia*; el salir de lo desoculto de lo solicitado como fondo y mercancía no acontece sólo *en* el hombre ni sólo *a través* de éste, es la misma esencia de la técnica moderna la que *manda, envía* [*schicken*] al hombre hacia esa esfera en que lo real en mayor o menor medida se convierte en «fondo de existencias». A este «mandar» que *envía* al hombre lo denomina Heidegger «el destino» [*das Geschick*].

El término es esencial, pues enuncia nada más y nada menos el hecho fundamental de que la técnica, con todas sus consecuencias, *pertenece* al destino del hombre, en virtud del cual la criatura humana tiende constitutivamente al desocultamiento. Mas el afán humano de desocultamiento termina en el engranaje como fin del destino; es tal destino el que encarna «el peligro» para el hombre; pero tal peligro no es uno cualquiera, sino *el peligro* por antonomasia.

El hombre actual, el sujeto de la era técnica, actúa únicamente como receptor y solicitador del fondo de existencias, he ahí por qué se

trata de un ser despeñado en el abismo, perdido para sí mismo; es, en definitiva, una criatura que ha dejado de relacionarse con la verdad de su esencia a riesgo de terminar también ella misma por ser caracterizada como «existencia disponible», «fondo almacenado» y «materia de producción». No obstante, el ser humano, enceguecido por su aparente poder sobre lo ente, se erige en señor de la tierra, ignorando que ya está perdido para sí mismo. Vanamente cree encontrarse reflejado en todas sus creaciones, en sus productos, cuando lo único que sucede es más bien que «verdaderamente, el hombre no se encuentra hoy a sí mismo en ninguna parte, esto es, no encuentra su esencia» [FT, 31].

Pero lo peligroso del dominio de la técnica, de este modo de desocultamiento, es que con su prevalencia, el engranaje anula cualquier otro posible modo de desocultamiento. El desocultar técnico oculta otra manera de desocultamiento más originaria, esa otra forma de «estar en la verdad» que es el dejar desocultarse a las cosas sin provocarlas, en definitiva, la antigua *poiesis*. El engranaje, esencial a la técnica, deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad originarios.

Como ya señalamos, Heidegger no pretendía demonizar la técnica en cuanto que creación de máquinas y aparatos; lo peligroso no es lo técnico en tanto que algo producido por el ser humano, la técnica no es el demonio. El verdadero peligro lo entraña la esencia de la técnica en tanto que se trata de un destino; lo peligroso es ese engranaje que debe ser pensado siempre como destino y, asimismo, como «peligro». Es cierto que los aparatos técnicos, que la maquinaria se muestra a menudo como productora de muerte, pero aun así el peligro no parecen entrañarlo tanto los fusiles ni las bombas atómicas; el verdadero peligro, lo que realmente amenaza al ser humano radica en que éste no pueda ya relacionarse con el desocultamiento de un modo más originario, *ergo*, la pérdida del ser y la permanencia en dicha pérdida como «destino».

Lo salvador

Tras este cúmulo de reflexiones, Heidegger recurre a uno de sus giros maestros a fin de proporcionar algo de consuelo frente a la inminencia del peligro que anuncia. El visionario Hölderlin será quien posea la última palabra en todo este asunto, he ahí por qué Heidegger recurre a unos versos del poeta suabo, de la oda «Patmos», hacia el

comienzo: «*Wo aber Gefahr ist, wächst // Das Rettende auch*», «Pero donde hay peligro, surge también lo salvador».

Si Hölderlin tiene razón —y es seguro que la tiene—, argumenta Heidegger, entonces la esencia de la técnica, que es la que entraña el mayor peligro para el hombre, no sólo consistirá en deformar el resplandecer y el prevalecer de la verdad, sino que deberá entrañar también en sí misma eso que es «lo salvador», aquello que ha de salvarnos de sucumbir al peligro. [FT, 32]. Es necesario formular otra pregunta fundamental al respecto: ¿En qué medida crece y prospera allí donde está el peligro también lo salvador? La pregunta conduce a un volver a inquirir por la técnica y por su esencia, en la cual debe hallarse algún brote del que surja lo salvador, *das Rettende* de Hölderlin.

Al considerar de nuevo qué es la «esencia», Heidegger retorna al significado fundamental del término; se trata de la «quididad» de las cosas: por ejemplo, del árbol su «arboridad». ¿Será la esencia de la técnica tan sólo el engranaje? «Relativamente», concluye Heidegger; sólo en cuanto se ha revelado como destino humano que conmina a provocar lo oculto, pero no lo será en el sentido de que el engranaje es también una deformación de aquel término griego esencial originario, tan sumamente importante: la *póiesis*.

Heidegger argumentará que, en definitiva, la esencia de la técnica es ambigua, pues al analizarla remite también a ese otro desocultar propio de las artes de todo el universo creativo de la antigua Grecia; en una palabra, la *tekne* griega. Hubo un tiempo, en el origen de todo pensar y de todo actuar, en que se denominó *tekne* al genuino desocultar, a ese «traer desde lo oculto lo verdadero hacia lo bello»; *tekne* era también *poiesis* en relación con las bellas artes. Así pues, al comienzo de la Historia de Occidente —añade—, en el inicio de todo *destino* humano, las artes se ocupaban en Grecia de traer lo bello al ámbito de lo desoculto, y con ellas se presentaban asimismo los dioses. Los dioses aparecían en el ámbito de la verdad a través de las artes. Y éstas iluminaban el lenguaje en que los dioses hablaban con los hombres; hubo un tiempo, pues, en que a este arte iluminador de la verdad, a este arte que era vehículo de comunicación entre dioses y hombres se lo denominaba únicamente *tekne*: se trataba de un modo de desocultar que además era *piadoso*. La *tekne* era *poiesis*, y contenía en su seno toda poesía y toda creación. [FT, 38].

Pero Hölderlin tiene aún que decir algo fundamental. «El mismo poeta del que oímos: "pero donde hay peligro, surge también lo salvador", dijo asimismo: "…*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*" "…poéticamente mora el hombre en esta tierra"». Es aquí, precisamente, en este *dichterisch —poéticamente*— donde lo verdadero trae el aura de lo que Platón denominó en el *Fedro to ekfanestaton* es decir, aquello que aparece bajo el resplandor más puro. Lo poético, como lo más puro, penetra todo arte y con ello también todo desocultamiento esencial de lo bello.

A partir de estas reflexiones, que tienen mucho que ver con lo que ya conocemos sobre la esencia del arte y del poetizar en general, el paso con el que Heidegger concluirá su conferencia sobre la técnica parece fácil de deducir. Como la esencia de la técnica no es en sí algo técnico, cabe la posibilidad —casi con absoluta certeza— de que esa esencia no-técnica esté asimismo emparentada con la esencia de la estética. Ahora bien, frente a la duda de que esto no fuera así, habrá que seguir preguntando, aconseja Heidegger, ya que tal vez la misma pregunta nos induzca a sorprendernos y a que nos adentremos en un mundo «no técnico». Habrá que entender que sólo entonces llegaremos a vivir poéticamente en ese ámbito del desocultamiento verdadero, el ámbito de la *aletheia* y, por ende, el del ser. Pero hay algo más, y es que no en vano «el preguntar es la piedad del pensamiento» [*die Frommigkeit des Denkens*]; con ello abordamos ya el ámbito de lo sagrado y superamos el peligro de hallarnos desterrados en lo ente.

12 *Die Frage nach der Technik* [FT].Citamos las páginas según la edición *Vorträge und Aufsätze* consignada en el apartado «Bibliografía». Hay traducción castellana de Eustaquio Barjau: *Conferencias y artículos*.

¿Qué significa pensar? ¿Qué es eso, la filosofía? El final de la filosofía y la tarea del pensar

BAJO estas rúbricas iniciamos la aproximación a la recta final del pensamiento de Heidegger. El filósofo del ser reflexiona en estas breves obras de su período tardío acerca de qué tarea queda reservada a la filosofía y al pensamiento en general en la época moderna, una vez postulados el fin de la metafísica, la época del nihilismo y la era de la prevalencia técnica. Se trata de un volver de nuevo para comenzar a desbrozar sendas que han quedado ocultas por los afanes de la actualidad pero que estaban ahí desde antiguo y que conducían con firmeza a unos destinos hoy también desaparecidos como aquéllas.

¿Qué significa pensar?

Aún no pensamos

¿De qué debe ocuparse el pensamiento en la era de la técnica, una vez que la metafísica tradicional ha llegado a su fin? Pero, en realidad, ¿en qué consiste nuestro pensar? Es más, ¿es que acaso pensamos cuando decimos que pensamos? Tales cuestiones se plantea Heidegger en torno al año 1951, en un curso impartido en Friburgo, cuyas tesis principales expuso en una conferencia pronunciada en mayo del año siguiente en la radio de Baviera: «¿Qué significa pensar?» [*Was heißt Denken?*].

Heidegger postuló la sorprendente tesis según la cual el ser humano —a pesar de su capacidad de pensar— «aún no ha aprendido a pensar». Mas sólo habrá de aprender el pensamiento en tanto que atienda a aquello que es digno de ser pensado. Si bien precisamente lo más digno de ser pensado [*Das Bedenklichste*], lo preocupante o lo que da que pensar resulta ser el hecho de que todavía no pensamos, a pesar de que el mundo actual «da que pensar cada vez más» [WHD, 124]13. ¿Habrá, por tanto, que sumergirse en el pensamiento acerca del estado del mundo? Pues no, justo eso es lo que debe evitarse; ya que no otra cosa es lo que pretenden hacer cuantos parecen mostrar tanto «interés por la filosofía».

Y es que, continúa Heidegger, la filosofía «interesa» en la actualidad (el filósofo se refiere a 1951); ahora bien, tal «interesar» tampoco muestra prioritariamente una especial disposición hacia el pensamiento. *Inter-esse* significa exactamente hallarse entre las cosas, ocuparse con las presencias, en modo alguno remite a un llegar a lo profundo ni a la esencia misma de las cosas. En este sentido, ocuparse con la filosofía, interesarse por las teorías y los libros de los filósofos proporciona más bien la apariencia del pensar, ya que, efectivamente, al «filosofar» parece que se piensa [WHD, 125]. Es otra cosa lo que hay que pensar. Y esto que hay que pensar en modo alguno lo implantamos nosotros, lo que «da que pensar» efectivamente se nos *da*, se nos implanta por sí mismo, se nos *da* a pensar, afirma Heidegger. Sin embargo, como todavía no pensamos, ello significa que aún no hemos arribado a ese ámbito en el que se *da* eso que quiere ser pensado antes que cualquier otra cosa [WHD, 126]. Pero, ¿por qué no hemos alcanzado aún tan singular esfera? ¿Acaso porque nosotros, hombres, aún no nos dirigimos de modo suficiente hacia eso que da que pensar? En absoluto; el hombre no es en este caso culpable. «Que aún no pensemos de ninguna manera se debe a que el ser humano no se dirige todavía de manera adecuada a aquello que desde sí mismo quiere ser pensado. Que aún no pensemos proviene más bien de que esto que quiere ser pensado se aparta, le da la espalda al hombre [*sich abwenden*], es más, lleva ya apartado de él desde hace mucho tiempo» [WHD, 126].

Lo digno de ser pensado

Eso que se apartó del hombre nunca lo hizo en un momento concreto de la Historia, sino que, en realidad, desde siempre permaneció en un estado de permanente apartamiento. A lo largo de la Historia, las ciencias y el pensar convencional de la metafísica suplieron con creces la ausencia de lo digno de pensarse, de lo que aún está por pensar por parte del hombre y que le dio la espalda desde siempre. Tal apartarse o rechazo, argumenta Heidegger, es un *acontecimiento* [*Ereignis*]14, el acontecimiento «actual» por antonomasia, pues el apartarse es lo más evidente y lo más presente. He aquí, al respecto, otro de estos magníficos y esclarecedores párrafos de Heidegger:

Eso que se sustrae a nosotros, ciertamente se aparta de nosotros.

Pero, precisamente, también tira de nosotros y, a su manera, nos atrae hacia sí. Lo que se sustrae parece hallarse completamente ausente. Pero tal apariencia engaña. Lo que se sustrae domina justo en la manera en que nos atrae, sea que nos percatemos de ello o no. Lo que nos atrae ha otorgado su llegada. Cuando logramos alcanzar el tirón de lo que se retira, estamos ya en el tren de lo que nos atrae mientras se sustrae [WHD, 129].

Sólo somos verdaderamente nosotros, alcanzamos nuestra esencia cuando sabemos de eso que se retira. Señalamos hacia lo que se retira y, precisamente en ese señalar [*Zeigen*] consiste nuestra esencia. El hombre es un señalador que apunta a eso que se le sustrae, pero, en cuanto aquél que señala, también él mismo es «un signo».

Será de nuevo Hölderlin con sus versos reveladores quien ampare las reflexiones de Heidegger: «*Un signo somos nosotros, sin interpretación*». Se trata de un fragmento preparatorio para el himno que el poeta suabo titularía «Mnemósine», la diosa del recuerdo y la memoria. Por supuesto que la mención de esta titánide, hija del Cielo y la Tierra, es algo más que retórica en Hölderlin. Zeus se unió a ella durante nueve noches, dando a luz a las musas. Así, el juego y la danza, el canto y el poema pertenecen al seno de la memoria, la cual, según el filósofo del ser «bien poco tiene que ver con lo que la psicología entiende por esta facultad» [WHD, 130]. Mnemósine, «memoria», significa aquí, según Heidegger, el recuerdo que rememora eso que es digno de ser pensado. Se trata del recuerdo [*Andenken*] de lo digno de ser pensado pero que aún hoy está por pensar [*das zu-denkende*], y ello será el fundamento y el manantial de toda poesía, del poetizar [*Dichtung*]. He aquí que gracias a la similitud etimológica de las palabras usadas por Heidegger, el filósofo topa con la correcta interpretación del mito: la esencia de la poesía —de la musa del poetizar— descansa también en el pensamiento.

Naturalmente, prosigue Heidegger, mientras nuestro pensar siga teniendo más que ver con la lógica que con esta fuente olvidada de todo poetizar, nada lograremos: la lógica, como la ciencia, son enemigas del verdadero pensamiento, en tanto que tan sólo son una parte de éste, pero se hallan harto alejadas del pensamiento que sobrepasa la metafísica.

Lo que falta por pensar

¿A quién se refiere este «nosotros» de los versos de Hölderlin?, se pregunta Heidegger. A los hombres de la actualidad, contesta. A los hombres de un «hoy» que dura ya demasiado tiempo, como dice asimismo el esbozo para el himno «*Lang ist die Zeit*»: «*prolongado es el tiempo*»… Y es que se trata del tiempo que los seres humanos llevamos siendo signos «sin interpretación». Quizá porque aún no pensamos permanecemos como ese signo sin interpretar, postula Heidegger, y con ello retoma su pregunta fundamental: ¿Por qué no pensamos aún?

Lo mismo que se aprende a nadar en el agua, se aprende a pensar moviéndose en el elemento propicio para el pensamiento. No pensamos porque carecemos de ese elemento, ya que lo digno de ser pensado «nos rehuye». Mas el hombre debe mantenerse a la espera y a la escucha de esto que nos esquiva; mantenerse en tal estado sería ya una manera de comenzar a pensar. ¿Cómo reconocer lo que nos falta para pensar?, continúa Heidegger; ¿Cómo hacernos habitantes del reino de «lo por pensar»? ¿Cómo adentrarnos en el elemento apropiado y establecer allí nuestra morada? Pues, sencillamente, reconociendo el problema.

Hasta hoy —rememora el filósofo—, el elemento fundamental del pensamiento fue la percepción. A la facultad de percibir se la denominó razón. Pero, ¿qué percibe la razón? ¿Hacia qué se dirige el pensar de la razón? La razón únicamente percibe y percibió siempre aquello que es «perceptible». «Percibir» traduce la voz griega *noéin*, y significa «notar lo presente», percatarse de ello y aceptarlo como presente [WHD, 134]. Fue Parménides quien definió con absoluta certeza la esencia del pensar occidental, que en definitiva únicamente se ocupó de lo «presente». Se trataba de la percepción del «ser de lo ente». Pero para los griegos este «ser del ente» quería decir asimismo la presencia de lo presente. En definitiva, aun cuando buscaban el ser constitutivo de lo ente, nunca dejaban de perseguir una «presencia». Como sabemos, en esto consiste el gran error de la metafísica occidental para Heidegger, esa recurrente búsqueda de algo fundante que, a su vez, fuese perceptible. El pensar se convirtió así en una «re-presentación» de la presencia, de lo que estaba presente. El juicio, el *lógos* y la lógica se fundan en aquella presencia, dejando oculto con ello lo que precisamente nada tiene que ver con el representar: eso que se sustrae al pensamiento. La filosofía occidental se contentó, pues, con la búsqueda de lo presente,

se ciñó exclusivamente al ejercicio lógico del pensar y dejó olvidado lo más elemental, que quedó por pensar. Para la historia de la filosofía el ser fue siempre «presencia» y algo determinado por la lógica. «Ser significó presencia» [WHD, 136], lo inadmisible para Heidegger. Lo que queda por pensar y lo digno de ser pensado es el origen de esto que se supone presente, el origen del ser y su esencia originaria, eso que queda oculto todavía incluso cuando aparece como desocultado lo presente. El ámbito, por tanto, de lo que está más allá de toda lógica y toda metafísica.

13 *Was heißt Denken?* [WHD] Citamos las páginas según la edición *Vorträge und Aufsätze* consignada en el apartado «Bibliografía». Hay traducción castellana de Eustaquio Barjau.

14 El término *Ereignis* suele traducirse al castellano por «acaecimiento propio» o «acontecimiento apropiador»; tales traducciones complican el término, claro en alemán. *Acontecimiento* a secas traduce bien lo que Heidegger quiere decir: «Se trata de algo considerable y de gran importancia».

¿Qué es eso, la filosofía?

La «Philosophia»

Tras la deconstrucción de la metafísica y del pensamiento occidentales, Heidegger indagará también acerca de qué es la filosofía y cuál su tarea específica. En el escrito *¿Qué es eso, la filosofía?* quedó bien reflejada la postura del filósofo a este respecto.

Comúnmente se asocia la Filosofía a la *ratio*, la razón. Se la considera «la verdadera administradora de la *ratio*»; en ella, por ejemplo, no hay lugar para los sentimientos, que se desprecian como algo «irracional» [WF?, 4, 47]15. Pero Heidegger exhorta a sus lectores más bien a olvidarse de semejante asociación e iniciar un camino del preguntar *por* la filosofía. A modo de comienzo de tan novedoso preguntar será indispensable olvidarse de la voz «filosofía», tantas veces pronunciada, tan manida ya, y retornar al estudio filológico volviendo a escuchar atentamente el sonido del concepto griego que originó el término de todos conocido; se trata, así, de volver a escuchar la voz griega originaria que reza *philosophia*. Una vez escuchada la voz del concepto, afirma Heidegger que «la filosofía *habla* griego, y en tanto que palabra *griega* se trata ya de un camino en el que estamos de camino» [WF?, 6, 48].

Así pues, la filosofía es en esencia griega; la filosofía recurrió a lo griego para desarrollarse. Ello enuncia que sólo Occidente y Europa son en esencia «filosóficos». Que la filosofía derivase en ciencia, llegando hasta la «era atómica», es asimismo algo propio de Occidente. La voz «*philosophia*» está, pues, en el origen de la Historia de Occidente, Historia que se ha desarrollado hasta desembocar en la era atómica o era de la técnica. Pero no sólo la voz griega se halla al comienzo de la Historia, sino también la manera de preguntar por las cosas, en griego *ti estin*: «qué es eso…». Tal fue la que desarrollaron Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes inquirieron, por ejemplo, por lo bello, la Naturaleza, el movimiento o el conocimiento. Al preguntar, se referían principalmente al «*ti*», el qué, la *quidditas* de las cosas. Platón

interpretó la *quiddidad* como «Idea». Aristóteles interpretó ese «qué» a su modo, mientras Kant y Hegel lo hacían también lo plantearon de maneras diferentes. Lo cierto, concluye Heidegger, es que al preguntar «¿Qué es esto, la filosofía?», estamos formulando una pregunta esencialmente griega y con ello nos adentramos en un camino que, desde el inicio, conduce a nuestra era.

De camino hacia la filosofía

Hay que perseverar en dicho camino, sentencia Heidegger, y perseveraremos mientras sigamos indagando en la voz griega. Naturalmente, la lengua griega es la más sobresaliente de todas para el filósofo del ser, pues sólo en ella «lo dicho es, a un tiempo y de forma privilegiada, lo que nombra lo dicho», es decir, con la palabra griega se percibe «la exposición inmediata de lo dicho», nos hallamos directamente delante de lo expresado y no ante una mera significación de la palabra pronunciada [WF?, 12, 53].

La palabra griega «*philosophia*» remite a la voz *philosofos*, probablemente acuñada para denominar a Heráclito, y que originariamente no designaba a quien «ama la filosofía» —para Heráclito aún no había «filosofía»—, sino a aquel hombre que ama eso que se denomina lo «*sophon*». El término se traduce con harta dificultad; pero Heidegger recurrirá al propio Heráclito para este fin, quien revela que *to sophon* remite a *en panta*, esto es, aquello que «es todo en uno», significando este «todo»: *panta ta onta* la totalidad, el todo del ente. *En* significa lo Uno, que todo lo uno se halla unido en el ser, o más bien, que el ser *es* en el ente, o que el ser *reúne* al ente; el ser es la reunión —*logos*— de todo lo ente.

Así pues, de todo ello resulta la afirmación tan trivial para nosotros de que todo ente es en el ser, *es*. Pero lo que hoy parece trillado fue lo que causó gran conmoción a los griegos, precisamente que el ente sea. Algunos griegos —los sofistas— buscaron enseguida explicaciones con el objeto de reducir aquel asombro originario, mas a fin de preservar lo originario surgió el amante de lo «*sophon*», del misterio de ese «ente en el ser», naciendo así el *filósofo*, el hombre que aspira a encontrar lo buscado originalmente y que expresa la pregunta ¿qué es ese ente en cuanto que es? Sólo entonces se convierte el pensar en filosofía, afirma

Heidegger; Heráclito y Parménides no eran todavía filósofos, sino los más grandes pensadores; y eran *grandes* porque aún se hallaban en armonía con el *en panta*. La filosofía comenzó con la pregunta por el ser del ente (*ti to on*), tal y como afirma Aristóteles en su *Metafísica*.

Aristóteles respondió a la pregunta por la filosofía al definirla como ese preguntar por el ser de lo ente, ello determinó la Historia occidental, como ya hemos visto. Sin embargo, Heidegger argumenta que la respuesta de Aristóteles en modo alguno tiene que ser la única ni la definitiva.

La «correspondencia» con el ser del ente

La respuesta formulada por Aristóteles a la pregunta sobre qué sea la filosofía en modo alguno tiene que ser la única ni la verdadera; Heidegger precisa que también el estagirita acuñó «su propia interpretación», puesto que de ningún modo puede trasladarse esta caracterización de la filosofía al pensamiento de Heráclito o Parménides. En vez de indagar más respuestas históricas a la pregunta, contraponerlas todas e intentar extraer una conclusión de conjunto, Heidegger propondrá la búsqueda de «una respuesta filosofante que, como res-puesta [*Ant-wort*], filosofe en sí misma».

Dicha respuesta sólo será «filosofante» cuando con ella entablemos un diálogo con los filósofos. Dado que los filósofos son «requeridos» por el ser del ente para responder qué es el ente, también nuestro diálogo con ellos tendrá que ser requerido por el ser del ente. Habrá que salir al encuentro con nuestro pensamiento de aquello hacia lo que camina la filosofía. Sólo si sabemos corresponder al requerimiento responderemos en su auténtico sentido a la pregunta por la filosofía. Así pues, «la respuesta a la pregunta "¿Qué es eso, la filosofía?", consiste en que correspondamos a aquello hacia lo que camina la filosofía, y esto es: el ser del ente» [WF?, 21, 60]; como es natural, esta filosofía que está en camino no es ya la «filosofía» que conocemos, la acontecida históricamente, sino la griega y original: «*philosophía*». No se trata de una negación de la historia de la filosofía, sino más bien de una apropiación y transformación de lo transmitido. Por lo demás, en ello consiste la *destrucción* ya anunciada en el § 6 de *Ser y tiempo* [«La tarea de una destrucción de la historia de la ontología»]; ello significa abrir

nuestros oídos para escuchar lo que según la tradición se nos comunica como ser del ente; en la medida en que entendamos esa comunicación llegaremos a la correspondencia [*Entsprechung*] con el ser de lo ente.

Pero, ¿habrá que preocuparse de llegar a una correspondencia con el ser del ente? Más bien, afirma Heidegger: siempre nos hallamos ya en la correspondencia —recuérdese que el hombre está siempre en el claro del ser—; ésta es nuestra estancia, nuestro lugar de residencia [*Aufenthalt*]; sin embargo, «raramente prestamos atención a la llamada del ser del ente», y sólo de vez en cuando se convierte en algo expresamente asumido: cuando verdaderamente correspondemos a la llamada del ser y caminamos hacia lo que interesa a la filosofía.

«*Philosophia*» será, así, el corresponder expresamente realizado, que habla en la medida en que presta atención a la llamada del ser del ente. El corresponder [*das Ent-sprechen*] escucha la voz de la llamada del ser. Determina [*be-stimmt*] lo que nos llama como voz del ser. En definitiva, Heidegger, con sus juegos de palabras entre *entsprechen*, *stimmen*, *sprechen* (imperceptibles en castellano), muestra cómo el hombre es interpelado por el ser y cómo aquél puede responder o no a la llamada. Si corresponde se pondrá en camino hacia la exigencia y el interés de la genuina filosofía; de no hacerlo, el hombre permanecerá abocado al desconocimiento del ser y a las respuestas que a poco conducen a que lo tienen acostumbrado la metafísica y la lógica tradicionales.

Pero, más aún; se necesita un temple de ánimo, un talante especial (ya vimos en *Ser y tiempo* el término *Stimmung* y *gestimmt sein*, «temple de ánimo» y «estar animado») que facilite la correspondencia con el ser del ente. Para corresponder y para dejarse llamar por el ser se necesita ante todo, pues, una determinada disposición de ánimo; esto es lo que anunció Platón en el *Teeteto* (155d) al afirmar que «el estado anímico del asombro es muy propio del filósofo»; realmente, tal es el origen de la filosofía: se trataría del *páthos*, el estado anímico que proporciona el «asombro» —*zaumathein*. Tal es el *arje* de la filosofía. Este último término, entendido en su sentido pleno como origen, inicio y principio, nombrará, según Heidegger, «aquello de dónde sale algo», pero con la salvedad de que ese «de dónde» no queda abandonado por lo que sale, sino que permanece dominando a través de éste. Así pues, el asombro no estaría al comienzo de la filosofía «tal como el lavarse las

manos precede a la acción del cirujano»; el asombro «sostiene y domina la filosofía»; ésta, al nacer de aquél, en modo alguno abandona su seno [WF?, 25, 64].

Con todo, prosigue Heidegger, debemos abstenernos de traducir la palabra *pathos* en un sentido «moderno», ya que trasladarlo como «furor», «pasión» o «sentimientos en ebullición» no se corresponde con ese otro significado que revela de forma apropiada lo que se intenta demostrar; «*pathos*» es, en definitiva, el *Stimmung* heideggeriano, el temple de ánimo que abre al hombre a la posibilidad del asombro; se trata de una *disposición* y una *determinación* [*Ge-stimmheit* y *Be-stimmheit*]. El asombro es, así, la *dis-posición* en la que y para la que se abre el hombre al ser del ente; sólo en ese estado de ánimo se abrió el ser del ente o el ser mismo a la filosofía, y únicamente merced a esta apertura nació la filosofía. Recuperar el filosofar genuino será retornar también a aquel *pathos* y volver a aquella *zaumathein* que aún permanecen en el origen.

Dicho temple de ánimo originario no se encuentra en lo que Heidegger denomina la «filosofía actual», donde sólo impera la duda, la angustia, el miedo o esa frialdad calculadora de la lógica y esa prosaica propensión a planificar, las cuales también son otros temples de ánimo… Pero en modo alguno constituyen la verdadera traducción de aquella *philosophía*; ésta es «un corresponder expresamente asumido y en desarrollo que responde a la llamada del ser del ente»: sólo en este modo del corresponder que sintoniza con el ser del ente aprendemos a entender qué es la filosofía [WF?, 29, 67].

Este corresponder, concluye Heidegger, es un *hablar*. El filósofo del ser juega aquí con la sintonía de los términos *Ent-sprechen* [co-responder] y *Sprechen* [hablar]; así pues, la co-respondencia se da en el hablar. Naturalmente, nuestra experiencia del lenguaje poco tiene ya que ver con aquella otra experiencia de los griegos que experimentaron su lengua como la correspondencia que existía entre su propio lenguaje y el ser del ente… A los griegos se les manifestó la esencia del lenguaje como *lógos*, del que poco sabemos ya los hombres actuales.

15 Citamos según *Was ist das —die Philosophie?* [WF?], Neske, 10ª ed., 1992; la traducción castellana es de José Luis Molinuevo, citamos la página según la edición publicada por Narcea.

El final de la filosofía y la tarea del pensar

EN definitiva; ¿qué pasa con la filosofía en la época presente? ¿Cuál será la tarea del pensar de una filosofía que, a todas luces, ha llegado a su fin? Se trata de dos preguntas a las que Heidegger responderá con su claridad característica en una de sus más célebres conferencias: «El final de la filosofía y la tarea del pensar»16.

El final de la filosofía

¿Qué significa tal expresión? Ni más ni menos que la «consumación» o el *acabamiento* [*Vollendung*] de la metafísica. «Consumación» tendría que equivaler a «perfección», la metafísica habría llegado con su final a su perfección; sin embargo, desconocemos esta su perfección al carecer de referencias intelectuales con las que comparar la metafísica, puesto que todo pensamiento se encuentra dominado por ésta: metafísica, observa Heidegger, es lo dominante en el pensar occidental, que es esencialmente metafísico y no otra cosa.

La metafísica es platonismo (el pensamiento de Platón ha marcado la norma de la metafísica); e incluso Nietzsche se refirió a su propia filosofía como «platonismo invertido», cerrando el círculo iniciado por el gran filósofo ateniense. También Marx invirtió la metafísica con su materialismo histórico, que proclamaba el final de la metafísica. ¿Sería, pues, el final de la filosofía un «cesar» de la manera *metafísica* de pensar? La filosofía se transforma en ciencias independientes: sociología, psicología, lógica, semántica, antropología… No se trata de nuevas formas de pensar sino del final de la filosofía; que ello sea así —separación del pensar en determinadas ramas o disciplinas— pertenece a su ocaso.

Ahora bien, todas estas nuevas ciencias que surgen de la desintegración de la filosofía acabarán por integrarse dentro de poco en «una nueva ciencia fundamental: la *cibernética*» [EPH, 64, 101]. La cibernética pertenece al destino del hombre en tanto que éste es un ser activo y social; aquélla tratará de la «teoría para dirigir la posible

planificación y organización del trabajo humano». Pero, además, la cibernética transforma el lenguaje en un mero intercambio de noticias; las artes se convierten en instrumentos de información «manipulados y manipuladores». Así pues, con esta ciencia de la cibernética dominándolo todo y manipulando hasta lo más sagrado, la filosofía finaliza *de facto* en la época actual; en su lugar se instaura la «cientificidad» de la Humanidad que opera socialmente. El rasgo fundamental de dicha cientificidad es su carácter cibernético, «técnico». Las ciencias actuales interpretan de modo técnico todo aquello que encuentran a su paso; el hombre ya no se pregunta por la esencia de las cosas, pero tampoco por la esencia de la técnica. En la actualidad cibernética y técnica, «verdad» se equipara con «eficacia»: es verdadero lo que resulta eficaz.

Las ciencias asumen la tarea ontológica, explican el ser de los entes y las diversas ontologías regionales del ente (Naturaleza, Historia, derecho, arte) que anteriormente asumieron la metafísica y la filosofía. El final de la filosofía se muestra como el triunfo tanto de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico como del orden social en consonancia con aquél. Sin embargo, a pesar de todo ello, a pesar de la consumación de la filosofía y del advenimiento del dominio cibernético, aún existe lo que Heidegger denomina una «tarea del pensamiento»; ésta habrá que entenderla como la específica de un pensamiento nuevo que puede continuar pensando más allá de lo que se acaba —de la metafísica— y más allá de lo que comienza —la cibernética—, tal y como ya se demostró, por ejemplo en el texto que se preguntaba por la esencia de la técnica y que descubrió que dicha esencia «no es técnica». Heidegger tratará de establecer en qué consiste dicha tarea.

La tarea del pensamiento y «el asunto» del pensar

¿Qué tarea queda reservada para el pensar al final de la filosofía? ¿Qué clase de pensar será ése que no puede ya ser ni metafísica ni ciencia (léase técnica, cibernética)? Heidegger introduce a tenor de tales cuestiones lo que denomina el «asunto» o la «cosa» del pensamiento [*Ding des Denkens*]. La tesis que desarrolla el filósofo del ser sostiene que la filosofía —desde su comienzo como metafísica y hasta su final con Nietzsche y Marx— no habría estado a la altura del verdadero

«asunto del pensamiento», por lo que se habría convertido en «la historia de un fracaso».

La filosofía, al interrogar por la tarea del pensar y por el asunto del pensamiento, pregunta por aquello que la concierne, por lo que todavía es cuestionable para el pensamiento, por el motivo de controversia; a ello se refiere en alemán la voz *die Sache*, «cosa», en referencia a las entidades pensables y no a meros objetos, cuya denominación en alemán es *Ding*, que también significa «cosa» pero únicamente en sentido material; esta diferencia no se aprecia en castellano.

De entre las repetidas llamadas de la filosofía «a la cosa», argumenta Heidegger, destacan la subjetividad cartesiana y ese lema «a las cosas mismas», de Husserl, que en el fondo era otra forma de apelar también a comprender la subjetividad como el fundamento absoluto de todo lo pensado. Desde la invención del sujeto por parte de Descartes —descubridor del *ego cogito*— y, con ello, la denominada «filosofía moderna», la «cosa» de la filosofía se determinó históricamente como *subiectum*; éste ocupó el lugar de lo que hasta entonces había sido denominado *substantia*. La pregunta por el ser del ente, dominante en toda la filosofía, se resolvía en la época moderna con el término «subjetividad», otro modo de «presencia»; en este sentido no hay que olvidar que, según Heidegger, para la metafísica siempre se resolvió el problema del ser de los entes con respuestas que establecían la existencia de algún tipo de fundamento presencial, una entidad magnificada, tergiversando la pregunta que en modo alguno inquiere acerca de una «entidad».También Husserl, como Descartes, con su apelación tan novedosa «*zur Sachen selbst*!» exigía, en definitiva, que la subjetividad fuese la única «cosa» del pensamiento filosófico.

Heidegger, como era habitual en él, no se resignaba a admitir los resultados acerca de la «cosa del pensar», que consideraba determinados y dominados por el pensamiento único de la subjetividad. Así pues, apelando también a «la cosa misma», tratará de preguntar qué es lo que aún queda por pensar. Es en este punto donde introducirá la célebre *Lichtung* (femenino en alemán), *el claro*, en la traducción castellana, que ya se mencionó varias veces en obras anteriores.

Lichtung, claro

El término *Lichtung*, traducido normalmente por «claro» en referencia al «claro del bosque», es uno de los conceptos clave del pensamiento final de Heidegger, si bien data inicialmente de sus especulaciones acerca de la verdad en el mito de la caverna apareciendo también ocasionalmente en *Ser y tiempo*. Pero, exactamente, ¿qué es la *Lichtung* o el claro? Podríamos entenderlo como el ámbito iluminado merced al cual aparece lo que aparece y se torna visible; se trataría de un espacio abierto donde las cosas se muestran tanto a la luz como a contraluz, donde lo que aparece lucha contra la oscuridad a fin de poder desocultarse de entre las sombras. En *Ser y tiempo* se afirmaba que el *Dasein*, en tanto que estar-en-el-mundo, aparece «iluminado»; es *lumen naturale*, y ello significa que el propio *estar aquí* es *Lichtung*, claro [SZ, 133], que se ilumina a sí mismo. Claro sería, pues, lo iluminado y donde surge y se desvanece lo que aparece y se oculta merced a la luz que tanto ilumina como provoca las sombras al incidir de una forma u otra sobre los objetos; pero será también el ámbito en que el estar aquí se topa con la verdad o la no verdad.

Lichtung, en la conferencia que comentamos, es «la apertura que posibilita el que algo aparezca y se muestre» [EPH, 71, 109]. *Lichtung*, dice Heidegger, es una traducción de la palabra francesa *clarière*. Remite al verbo *lichten*, que significa despejar, liberar [también, levar el ancla de un barco —significado que no recoge el filósofo—], así como despejar de árboles un espacio en el bosque [*Dickung*, en alemán antiguo, *espesura*], convirtiéndolo en un «claro del bosque» [*Waldlichtung*]. Poco tiene que ver etimológicamente das *Lichte*, lo libre y abierto, con *Das Licht*, la luz; aunque existe una conexión temática entre el claro y la luz: sobre lo abierto se derrama la luz permitiendo con ello el juego de luces y de sombras, de ocultamiento y desocultamiento, que acontece en el claro. Ahora bien, la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone: sin claro no hay iluminación posible de lo que la luz ilumina. Esto es, el espacio del aparecer ya está ahí, la luz es algo secundario. No es la luz la que crea el claro del bosque; éste o es natural o lo han creado los leñadores, la luz del amanecer se derrama en el claro y comienza a iluminar lo que hay en éste: maderos talados, hierba, matorrales, animalillos varios y hasta algún depredador… etcétera.

¿Será este espacio —el claro—, *el ser* y la luz, simplemente una

metáfora para referirse al espacio abierto de la conciencia humana? ¿Será simplemente la *Lichtung* otro modo de denominar lo que ya conocemos por tradición como conciencia o intelecto humanos? Heidegger no lo concreta: antes bien, afirma que la *Lichtung* «es» la *Lichtung*, el claro, y el pensamiento —este que ya nada tiene que ver con la metafísica— debe tener en cuenta lo que el término denomina. El pensamiento «debe prestar atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de *Lichtung*». Cuando el filósofo del ser trata de aproximarse más detalladamente a la respuesta por la pregunta acerca de qué sea esta *Lichtung*, argumenta lo siguiente: *Lichtung* es ni más ni menos que un *Urphänomen*, un «fenómeno originario», según el sentido que Goethe otorgó al término. Detrás de dicho fenómeno originario no hay nada más, pues «él mismo acontece como él mismo, como fenómeno en sí». Desde esta perspectiva, Heidegger denominará a la *Lichtung* la *Ur-Sache*, la «cosa originaria». La tarea del pensar consistirá, pues, en aprender de la *Lichtung* preguntándole, o lo que es igual, en «dejar que nos diga algo» [EPH, 73, 111].

«La filosofía no sabe nada de la *Lichtung*», sentencia Heidegger. Ciertamente, se ha referido a la luz de la razón, pero nada dice de la *Lichtung del ser*. La *lumen naturale* que, al parecer, era patrimonio del *Dasein* ilumina sólo lo abierto (¿se referirá con ello Heidegger a lo razonable?), pero necesita de la *Lichtung* para poder, a su vez, iluminar. La *ratio* ilumina «lo presente», pero también «lo ausente» necesita de iluminación; esto sólo podrá aparecer en eso que es la *Lichtung*, en el espacio de abierto en el que «se ubica todo»; también lo que no aparece, lo oculto, se sitúa en ese «espacio de libertad» que es el claro: en definitiva, todo está en el claro.

Toda metafísica «habla la lengua de Platón» —añade Heidegger—, y aunque el filósofo ateniense conocía la *Lichtung*, ese espacio de lo abierto donde, gracias a la iluminación de lo simbolizado por el sol en el mito de la caverna, aparecen y se ocultan las cosas [Véase *supra*, *La doctrina platónica de la verdad*], el autor de la *Politeia* concedió mayor importancia al término *Idea*: «el aspecto con que se muestra el ente como tal». Sin embargo, no hay aspecto sin luz, ni aparecer sin claro; aunque Platón fue consciente de ello, de esa *Lichtung* imperante en el ser y en la presencia, nunca lo pensó decididamente en su filosofía ni tampoco lo pensó la filosofía posterior, a pesar de que sí

existen huellas de tal pensamiento en los comienzos más remotos de todo filosofar.

Parménides habría sido el primero en hablar con propiedad acerca del ser de los entes, de la *Lichtung*, en su célebre poema acerca del ser y el no ser: apelaba a un corazón que no temblase ante el ámbito redondeado de lo no-oculto ni tampoco ante la opinión de los mortales a quienes les falta la confianza en lo no-oculto… El hombre que reflexiona debe conocer «el corazón que no tiembla ante lo no-oculto»; se trata del lugar del silencio, dice Heidegger, que reúne en sí lo que ofrece el no-ocultamiento; ni más ni menos que la *Lichtung* de lo abierto. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, donde se da la posibilidad del acuerdo entre el pensar y el ser, esto es, la presencia del ser y su recepción [EPH, 75, 114].

La exigencia de la filosofía

En esta unión, en este acuerdo del ser con el pensar se funda la exigencia de la filosofía. Ésta tendrá que llegar a conocer eso que sin duda conoció Parménides, la ἀλήθεια, el no-ocultamiento, tan distinto de esa otra senda por la que transcurre lo opinable por los mortales. «La ἀλήθεια es tan poco mortal como la muerte misma», sentencia Heidegger. Sólo en la ἀλήθεια aparecen juntos ser y pensar, la cosa del pensamiento; al fin, ser-pensar, ἀλήθεια, *Lichtung* quedan como las tareas pendientes de la filosofía. Será una empresa inacabable, pues carecemos de respuestas a tantas preguntas… Heidegger se muestra incansable en sus razonamientos, y en la tarea del pensar ve tan sólo un camino, una senda que conduce a pensar todo lo pensado de nuevo; de ello surgen más preguntas, por ejemplo: ¿Será la *aletheia* lo mismo que la verdad? Pero, además, la filosofía tendrá que pensar a fondo cuestiones tan fundamentales como qué significa *ratio*, *nous*, *noein*, aprehender; qué significan fundamento y principio e incluso «principio de todos los principios»… Ahora bien, la filosofía tiene que pensar todo esto, pero alejándose de la dicotomía existente entre lo racional y lo irracional. Tal vez lo más irracional sea, argumenta Heidegger, esa evolución de lo hasta ahora considerado razonable que ha terminado convirtiéndose en técnica; lo irracional es la técnica y su evolución, mientras que lo más simple, pensar más allá de lo razonable y lo

irracional es lo que habrá que aprender. Aprender a pensar —a pensar la *Lichtung*— será la tarea que le queda pendiente a la Humanidad, y consistirá en pensar lo más simple, alejándose de ese otro pensamiento racional que ha desembocado en técnica e instrumentalización.

La tarea de pensar la *Lichtung* consistirá —Heidegger se explica con suma claridad en este punto— *en abandonar todo el pensar anterior* «a fin de determinar qué sea el "asunto" del pensar», qué es lo verdaderamente importante para el pensar, cuál es su máximo objeto.

Se observa una evolución circular —si se permite el oxímoron— en el pensamiento de Heidegger: de *Ser y tiempo* a *Lichtung* y presencia del ser. En definitiva, parece que el *ser* está en todas partes como lo abierto, en la manera de esa claridad del claro del bosque que, iluminada a veces por la luz de la razón, deja ver muchas cosas mientras mantiene ocultas otras tantas que se resisten a dejarse iluminar por esa *lumen naturale*. Diluyendo acaso la luz de la razón con otra luz más iluminadora —desconocida por ahora—, podría desocultarse lo oculto que también se halla en ese espacio de libertad que es el claro; ni más ni menos que en ello consistiría la tarea suma de la filosofía: *despensar* lo que se pensó con la razón a fin de pensar de nuevo, prescindiendo de la razón. Mas la tarea ni siquiera ha comenzado; ahora, tal como se especifica hacia el final de la conferencia «El final de la filosofía…», hay que seguir preguntando; preguntar por ejemplo: «¿Dónde y cómo hay *Lichtung*? ¿Qué habla en el "hay"?»; con ello se inauguraría un nuevo comienzo y Heidegger estaría de nuevo en el inicio, que, como afirmase Platón, es *divino*.

16 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [EPH]. Publicada originalmente en un volumen colectivo titulado *Kierkegaard vivo*, aparecido en Francia (Gallimart, 1966) a raíz del simposio organizado por la UNESCO en París, en 1964, con el fin de homenajear al pensador danés. Luego, en el volumen titulado: *Zur Sache des Denkens*, en la Niemeyer Verlag. Citamos por esta edición y la traducción castellana, según la versión de José Luis Molinuevo en *¿Qué es filosofía?* .

Serenidad

El pensamiento calculador

HEIDEGGER es considerado por muchas personas una especie de místico occidental, el gurú filosófico por antonomasia. Y todo porque su lenguaje hermético busca saltar las barreras con las que el lenguaje convencional encorseta al pensamiento; Heidegger quiso decir más de lo que puede expresarse con palabras, romper el molde de la razón, de la lógica que tiraniza las palabras. A la razón la califica como *calculadora*, pues produce este tipo de pensamiento que «cuenta y calcula»; su cálculo tiene por objeto únicamente el hallazgo de posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y, a la vez, más económicas17. El pensamiento calculador desconoce el descanso: corre de una suerte a otra, siempre ansioso por lograr y realizar. Frente a este tipo de pensamiento se halla la meditación: el reflexionar sosegado que desconoce la prisa e incluso el interés por conseguir un objetivo.

El pensar calculador favoreció en sus orígenes el nacimiento de las ciencias y éstas poco tienen que ver con el meditar y el reflexionar; el fin de su pensar se dirige ante todo a la explotación del mundo. De la ciencia nace la técnica, que es la aplicación práctica del pensamiento calculador. Nada hay más contrario a la reflexión y a la serenidad que el fragor del taller donde cada trabajador se afana con sus herramientas guiado por el único interés de crear objetos, instrumentos, aparatos, útiles sin fin; todos ellos vendibles, todos efímeros e intercambiables.

El ser humano se ha transformado también en un trabajador mecánico, y cuando piensa calcula; ha olvidado que es posible un meditar sosegado, fácil de alcanzar por cualquiera que lo intente, pues basta con que se mire alrededor con atención, a los objetos que nos rodean, que se repare en ellos y se medite acerca de ellos. La carencia de reflexión y de sosiego es algo característico de la época en que vivimos: la era atómica, cuyo síntoma más llamativo es la bomba atómica, *summun* y gran Moloch de la cibernética. Sin embargo, también ha llegado a hacerse popular la idea de que la energía atómica aplicada con

fines civiles puede hacer la vida humana más feliz: meras justificaciones de la razón calculadora.

El poder de la técnica y el pensamiento calculador dominan, así, la relación del hombre con la tierra. Éste ha perdido el arraigo, además de con su *Heimat* [«terruño», «patria chica»] natal, también con la Naturaleza originaria y ha comenzado, desarraigado de sus orígenes, a relacionarse con una segunda Naturaleza de carácter técnico: la tierra se ha convertido para el hombre —transformado esencialmente en «elemento explotador»— en una «estación gigantesca de gasolina» [*Serenidad*, 23]. El pensamiento calculador —la ciencia y la técnica contemporáneas— únicamente es capaz ya de formular su pregunta fundamental: «¿De dónde se obtendrán las cantidades suficientes de carburante y combustible?» Y también: ¿De qué manera podrán canalizarse y dominarse las ingentes cantidades de energía atómica a fin de asegurar que no vayan a explotar —aun sin lanzar bombas atómicas— y aniquilarlo todo?

La serenidad

Espetar un «¡no!» al cálculo, la técnica, la explotación, la destrucción de la Naturaleza, lo atómico, lo peligroso y lo destructivo. Retornar al silencio y la paz de los caminos del campo, a la quietud que reina en las alturas de los montes o en la profundidad del bosque, donde de pronto hallamos un claro en el que reposar. La meditación busca desasirse de las ataduras del mundo, de los objetos técnicos que inundan nuestra vida. La táctica consiste en seguir el camino de la reflexión, que es lo más próximo y, por ello, también lo más lejano. El ejercicio de la reflexión y el desasimiento es algo aparentemente sencillo pero que requiere práctica: «Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los mantenemos fuera; esto es, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que ellas mismas dependen de algo superior» [*Serenidad*, 27]. Con tal actitud, ésta que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico, dejarán de verse las cosas unilateralmente o tan sólo desde una perspectiva técnica.

A pesar de la técnica, y en cuanto dejamos de sentirnos dominados por ella, aparece un mundo, según Heidegger, donde todavía

prevalece el misterio. La ausencia de la técnica nos muestra de nuevo esa otra esencia en que también radica su nacimiento. Al recuperar este misterio el ser humano se libera de lo técnico y da paso a la serenidad, actitud que es connatural a esta otra dimensión donde prevalece el misterio.

«Sólo un dios puede salvarnos»

Tanta infamia técnica, tamaña despersonalización del mundo aterrorizado por la amenaza de la bomba; el olvido del misterio, la caída en el ansia de la velocidad y la explotación son las características de la era atómica en la que queramos o no estamos inmersos. Ahora bien, la amenaza de la catástrofe atómica —sentencia Heidegger— es incluso secundaria frente al peligro mayor que entraña la técnica en sí misma con su dominación globalizadora del mundo.

En la célebre entrevista concedida por Heidegger al semanario alemán *Der Spiegel*, el filósofo del ser proclamaba hacia la mitad del diálogo otro de sus asertos lapidarios: «Sólo un dios puede salvarnos». El filósofo profetizaba con ello que, efectivamente, la situación del mundo tecnologizado, donde impera el final de la filosofía y el nihilismo, es tan catastrófico que ya no será el hombre mismo el artífice de su «salvación», necesita de la ayuda divina, de lo milagroso para «salvarse».

Con semejante sentencia, Heidegger rubricaba para la posteridad ese carácter suyo de profeta y predicador —«*Reformator*» a la manera de Lutero, lo denominó Günther Anders— que impregna todo su pensamiento y, en definitiva, una filosofía que deja en el aire algo tan insoslayable como es la acción humana, o que la tilda de perversa desde la peregrina perspectiva de que olvida el ser. El ser es el único pensamiento «esencial» para Heidegger, lo único digno de ser pensado en detrimento de cualquier otro tipo de necesidad humana que siempre será secundaria; por pensarlo, el filósofo hasta es capaz de denostar la importancia del raciocinio —el mayor de los tesoros del hombre, junto al de la bondad—, que en comparación con la importancia del ser desconocido y olvidado carece de relevancia.

¿Qué les queda a los pobres seres humanos, inmersos en lo ente, anegados de ente? Perdida ya su capacidad para asombrarse frente a esa

dimensión del misterio, puerta hacia el claro del ser, desarraigados de la tierra originaria, tan sólo podrán —en caso de que puedan «hacer algo»— preparar el advenimiento del dios, alimentar su disposición de mantenerse abiertos a la llegada del dios… Ahora bien, experimentar la ausencia del dios sería ya un paso positivo hacia la liberación definitiva de esa caída en lo ente. Y es que la carencia es la condición indispensable que alimenta la «devoción», ésta es aquélla que al final de la conferencia «La pregunta por la técnica» Heidegger denominaba «devoción del pensamiento», la cual precisamente no conduce al quietismo en el sentido en que lo profesaría un practicante de Yoga o de Zen, sino a un pensar devoto que ya no tiene que asemejarse al de la tradición metafísica que culmina con Nietzsche; tal pensar puede ser incluso el silencio, asimismo puede que sus efectos —si es que tiene alguno— no se aprecien hasta dentro de 300 años.

El pensamiento de Heidegger, aunque no enseña nada «práctico» ni propone ninguna norma ética que nos conmine a ser mejores en nuestro actuar cotidiano o a sentirnos más felices en el mundo, podrá —eso sí— despertar, esclarecer y fortalecer la disposición humana para la espera del advenimiento de lo salvador.

Hölderlin, el gran pitoniso poético de Heidegger, describió en uno de sus más hermosos poemas, de 1798, «Canción del destino de Hiperión» [*Hyperions Schiksalslied*], esa placidez con que los dioses habitan en su propio reino y, en contraste con sus etéreas vidas, cómo nos va a los hombres en el nuestro:

Vosotros paseáis allá arriba, en la luz,
por leve suelo, genios celestiales;
luminosos aires divinos
ligeramente os rozan,
como la inspiradora con sus dedos
unas cuerdas sagradas.

Prosigue el poema asegurando que los dioses carecen de destino; el espíritu florece eternamente para ellos y, con pupilas felices, observan la tranquila claridad inmortal. Y con respecto a los humanos, en cambio, observa el poeta:

Mas no es dado a nosotros
tregua en paraje alguno;
desaparecen, caen
los hombres resignados
ciegamente, de hora
en hora, como agua
de una peña arrojada
a otra peña, a través de los años
en lo incierto, hacia abajo18.

Entonces, ¿qué podemos hacer? ¿Encontrar entre la embestida y el batir de las olas un momento de quietud en que preparemos la venida de uno de esos dioses u olvidar a tan lejanos señores y, asumiendo la condición precaria de lo humano, procurar que la furia del oleaje sea lo menos dolorosa posible tanto para uno mismo como para nuestros congéneres?

¿Podrá la filosofía —y, en concreto, la de Heidegger— convencer al ser humano de su «destino»? ¿No será más bien que todo «destino» es un espejismo, tan sólo una palabra nacida de la imaginación de los poetas idealistas y de los filósofos predicadores? ¿Acaso no será tan sólo una ilusión amenazadora que, cuando nos enfrentamos a ella con valentía, cual caballeros resueltos frente al dragón, termina esfumándose y transformándose en acogedora princesa?

17 Véase la obra *Gelasenheit* [*Serenidad*]; Neske, Pfullingen, 1959. Citamos por la excelente versión castellana de Yves Zimmermann.
18 Ihr wandelt droben im Licht/Auf weichem Boden, selige Genien!/Glänzende Götterlüfte/ Rühren euch leicht,/ Wie die Finger der Künstlerin/Heilige Saiten. […] // Doch uns ist gegeben,/Auf keiner Stätte zu ruhn,/ Es schwinden, es fallen/ Die leidenden Menschen/ Blindlings von einer/ Stunde zur andern,/ Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen,/ Jahr Lang ins Ungewisse hinab. Traducción de Luis Cernuda.

Datos biográficos de Martin Heidegger

1889 Martin Heidegger nace el 26 de septiembre en Meßkirch (Baden). 1903 Estudia en los Institutos de Constanza y Friburgo de Brisgovia, se prepara para ser sacerdote. 1909 Comienza estudios de teología en Friburgo. 1911 Estudios de Filosofía, Ciencias de la Naturaleza y matemáticas. 1913 Tesis doctoral: *La teoría del juicio en el psicologismo*. 1915 Habilitación con el trabajo: *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*. 1915 Servicio militar: al considerárselo limitadamente apto, se lo destina al servicio de censura postal, y más tarde, al servicio meteorológico. 1917 Contrae matrimonio con Elfriede Petri. 1919 *Privatdozent* y asistente de Edmund Husserl. Nace el primer hijo, Jörg. 1920 Nace el segundo hijo, Hermann. 1923 Contratado como docente en la Universidad de Marburgo. Construcción de la cabaña de Todtnauberg. 1924 Relación con Hannah Arendt. Fama como profesor: «Rey secreto del pensamiento» 1927 Publicación de *Ser y tiempo*. 1928 Regreso a la Universidad de Friburgo para ocupar la cátedra de Husserl. 1929 Lección inaugural: «¿Qué es metafísica?» 1932 Heidegger simpatiza con el nacionalsocialismo. 1933 Es elegido rector de la Universidad de Friburgo. Ingresa en el NSDAP. 1934 Disidencias con las autoridades del Ministerio de Educación provocan que dimita de su cargo. 1939-1940 Lecciones sobre Nietzsche. Escritos sobre Hölderlin. 1945 Heidegger tiene que comparecer ante la comisión de desnazificación. 1946 Retirada de la *venia legendi* (hasta 1949). Es calificado por la comisión de «simpatizante del nazismo». *Carta sobre el «Humanismo»* 1949 Conferencias en el club de Bremen («La cosa», «El peligro», «El engranaje», «El viraje»). 1950 Conferencias en el sanatorio de Bühlerhöhe y en la Academia Bávara de las Artes. Hannah Arendt visita a Heidegger. 1051 Heidegger se reincorpora a la actividad docente. 1953 Conferencia en la Academia de Múnich: «La pregunta por la técnica». 1966 Concede la entrevista para *Der Spiegel*, con la condición de que no se publique hasta después de su muerte. 1967 Hannah Arendt visitará a Heidegger anualmente. 1975 Se publica el primer tomo de las *Obras completas*, proyectadas en más de 100 volúmenes. 1976 Heidegger muere el 26 de mayo.

Bibliografía

Algunas obras de Heidegger (En sus ediciones en alemán).

Actualmente se está terminando de publicar la edición de las obras completas de Heidegger que pretende ser definitiva y de absoluta referencia, proyectada en más de cien tomos: *Gesamtausgabe. Ausgabe Letzer Hand* [Edición completa de última mano, esto es, según la última revisión del autor], a cargo de Hermann Heidegger; Vittorio Klostermann-Verlag, Fráncfort del Meno.

A fin de leer al autor de *Ser y tiempo* con suficiente garantía no es imprescindible recurrir a la mencionada edición de obras completas, bastará con acceder a los textos principales ya publicados en Alemania desde hace años en volúmenes independientes. A continuación, se citan los títulos de las obras más conocidas de Heidegger (conferencias, ensayos y libros, por lo general, recopilatorios) atendiendo sobre todo a su datación cronológica; la editorial indicada es la que publica la obra en la actualidad. Dado el número de reediciones de cada obra, el año consignado no siempre remite a la primera edición ni tampoco a la última.

[1914-1916] *Frühe Schriften* [Primeros escritos]:

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus [La teoría del juicio en el psicologismo]. *Die Kategorien und Bedeutungs Lehre des Duns Scotus* [Las categorías y la teoría de la significación en Duns Scoto]. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en las ciencias históricas].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1972.

[1927] *Sein und Zeit*.[Ser y tiempo]

Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 15ª edición, 1979.

[1929] *Was ist Metaphysik* [Qué es metafísica]

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1948.

[1929] *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant y el problema de la metafísica].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1951 [la edición más reciente es de 1991].

[1929-1930] *Die Grundbegriffe der Metaphysik* [Los conceptos fundamentales de la metafísica]

[1930] *Vom Wesen der Wahrheit* [De la esencia de la verdad].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 8ª edición, 1997.

[1935] *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica]. Publicada en 1953, Max Niemeyer, Tubinga.

[1935-1936] *Der Ursprung des Kunstwerkes* [El orígen de la obra de arte. Conferencia incluida posteriormente en *Holzwegen*]

[1936] *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* [Hölderlin y la esencia de la poesía]

[1942] *Platons Lehre von der Wahrheit* [La teoría de Platón acerca de la verdad]

Francke, Barna y Múnich, 1947. [Publicado conjuntamente con «Carta sobre el humanismo»].

[1944] *Erlaüterungen zu Hölderlins Dichtung* [Interpretaciones de la poesía de Hölderlin]

Heimkunft / An die Verwandten [Regreso al hogar/ A los parientes]. *Hölderlin und das Wessen der Dichtung* [Hölderlin y la esencia de la poesía]. *»Wie wenn an Feiertage…«* [Cuando en días de fiesta]. *»Andenken«* [Recuerdo]. *Hölderlins Erde und Himmel* [La tierra y el cielo de Hölderlin]. *Das Gedicht* [El poema].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 6ª edición, 1996.

[1947] *Über den Humanismus* [Sobre el humanismo].

Francke, Berna y Múnich, 1947.

[1947] *Aus der Erfahrung des Denkens* [De la experiencia del pensar].

Günther Neske, Pfullingen, 1954.

[1949] *Holzwege* [Caminos del bosque].

Der Ursprung des Kunstwerkes. Die Zeit des Weltbildes [El tiempo de la imagen del mundo]. *Hegels Begriff der Erfahrung* [El concepto de experiencia de Hegel]. *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* [La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"]. *Wozu Dichter?* [¿Para qué poetas?]. *Der Spruch des Anaximander* [La sentencia de Anaximandro].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 7ª edición revisada, 1994.

[1954] *Vorträge und Aufsätze* [Conferencias y ensayos. Comprende textos de 1943 a 1953, algunos ya publicados anteriormente por separado]:

Die Frage nach der Technik [La pregunta por la técnica]. *Wissenschaft und Besinnung* [Ciencia y reflexión]. *Überwindung der Metaphysik* [Superación de la metafísica]. *Wer ist Nietzsches Zarathustra*? [¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?]. *Was heisßt Denken?* [¿Qué significa pensar?] *Bauen, Wohnen, Denken* [Construir, habitar, pensar]. *Das Ding* [La cosa]. *«…dichterisch wohnet der Mensch…»* [«…poéticamente vive el hombre…»]. *Logos. (Heraklit, Fragment 50) Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41). Aletheia, Heraklit, Fragment 16).*

Günther Neske, Pfullingen, 1954.

[1955] *Über die Linie.(Zur Seinsfrage)* [Sobre la línea (La pregunta del ser)].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1956.

[1956] *Was ist das —die Philosophie?* [¿Qué es eso —la filosofía?].

Günther Neske, Pfullingen, 1956.

[1957] *Der Satz vom Grund* [El principio del fundamento].

Günther Neske, Pfullingen, 1957.

[1957] *Identität und Diferenz* [Identidad y diferencia].

Günther Neske, Pfullingen, 1957.

[1959] *Gelassenheit* [Serenidad, «desasimiento»].

Günther Neske, Pfullingen, 1959.

Unterwegs zur Sprache [De camino al habla. Comprende escritos de 1950 a 1959].

Günther Neske, Pfullingen, 1959.

[1962] *Zeit und Sein* [Tiempo y ser]. Conferencia publicada en un volumen colectivo: *L'endurance de la pensée.* Escritos en honor de Jean Beaufret. París, Plon, 1968.

[1967] *Wegmarken* [Hitos. Reunión antológica de una serie de escritos ya publicados]:

Was ist Metaphysik. Von Wesen des Greundes [Sobre la esencia del fundamento].*Vom Wesen der Wahrheit Platons Lehre von der Wahrheit. Brief über den Humanismus. Zur Seinsfrage. Hegel und die Griechen* [Hegel y los griegos]. *Kants These über das Sein* [La tesis de Kant sobre el ser]. *Vom Wesen und Begriff der Physis* [De la esencia y el concepto de *physis*].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1967.

Algunos cursos universitarios

[1923] *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [Ontología. Hermenéutica de la facticidad].

Klostermann, Fráncfort del Meno, 1982.

[1927] *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso universitario]. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975.

[1928-1929] *Einletung in die Philosophie* [Introducción a la filosofía. Curso universitario].

[1934] *Logik. Vorlesungen Sommersemester 1934. Nachschrift einer unbekannten.* [Lógica. Lecciones del semestre de verano de 1934. Manuscrito anónimo, atribuido a Helene Weiß].

[1935] *Einführung in die Metaphysik,* [Introducción a la metafísica].

Niemeyer, Tubinga, 1953.

[1951-52] *Was heisst Denken?* [¿Qué significa pensar?].

Niemeyer, Tubinga, 1954.

[1961] *Nietzsche* I und II [Reunión de cursos impartidos por Heidegger sobre Nietzsche que datan de los años 1936 a 1946].

Günther Neske, Pfullingen, 1961.

Correspondencia

Hannah Arendt/Martin Heidegger. *Briefe 1925-1975.* Herausgegeben von Ursula Ludz. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998. [2ª edición, 1999]. [En castellano: Hannah Arendt-Martin Heidegger: *Correspondencia 1925-1975*. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona, Herder, 2000].

Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Joachim W. Storck, Marburgo, 1989.

Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Walter Wiemel y Hanns Saner, Fráncfort, Múnich, 1990.

Traducciones al castellano de obras de Heidegger

Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Versión de Jaime Aspiuza. Alianza, Madrid, 1999.

El concepto de tiempo. [Conferencia] Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 1999.

El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica (6ª reimpr. 1987).

Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Los problemas fundamentales de la fenomenología. Traducción y prólogo de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

Introducción a la filosofía. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1999.

¿Qué es metafísica? Y otros ensayos.[Incluye: «De la esencia del fundamento» y «De la esencia de la verdad»].Traducción de Xavier Zubiri. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986.

Kant y el problema de la metafísica. Traducción de Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México [1ª reimpr.], 1986.

La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos, Madrid, 1989.

Lógica. Lecciones de M. Heidegger. (Semestre de verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Víctor Farías. Anthropos, Madrid, 1991.

Introducción a la metafísica. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Gedisa, Barcelona, 4ª reimpr., 2001.

Arte y poesía. [Contiene: «El origen de la obra de arte» y «Hölderlin y la esencia de la poesía»]. Prólogo y traducción de Samuel Ramos. Fondo de Cultura Económica, México [5ª reimpr.], 1988.

Hölderlin y la esencia de la poesía. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. Anthropos, Madrid, 1989.

La pregunta por la cosa.[Lecciones del semestre de invierno de 1935/36]. Traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Orbis, Barcelona, 1986.

Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo, 1941. Edición de Petra Jaeger. Introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García. Alianza, Madrid, 1989.

Caminos de bosque. Versión de Helena Cortés y Arturo Leite, Alianza, Madrid, 1998.

Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. Serbal, Barcelona, 1994.

Acerca del nihilismo.[Contiene: «Sobre la línea», de Ernst Jünger, y «Hacia la pregunta del ser», de Martin Heidegger]. Traducción de José Luis Molinuevo, Paidós, 1994.

¿Qué es filosofía? Traducción y comentario de José Luis Molinuevo. Narcea, Madrid, 3ª ed., 1985.

Identidad y diferencia//Identität und Diferenz, Edición bilingüe. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Madrid, 1988.

Serenidad. Versión castellana de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, 1ª reimpr., Barcelona, 1994.

De camino al habla. Versión castellana de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, 1ª reimpr. Barcelona, 2ª ed.1990.

Hitos. Versión de Helena Cortés y Arturo Leite, Alianza, Madrid, 2000.

Tiempo y ser. [Incluye: la conferencia «Tiempo y ser», «Protocolo de un seminario sobre Tiempo y ser», «El final de la filosofía y la tarea del pensar» y «Mi camino en la fenomenología».] Introducción de Manuel Garrido; traducciones de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Tecnos, Madrid, 1999

.

Sobre la obra de Heidegger

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Anders, Günther, *Über Heidegger*. C.H. Beck, Múnich, 2001.

Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Biemel, Walter, *Heidegger*. Rowohlt, Hamburg, [12ª ed.] 1993.

Cardorff, Peter, *Martin Heidegger*. Campus, Fráncfort/New York, 1991.

Cohn N., Priscila, *Heidegger, su filosofía a través de la nada*. Guadarrama, Madrid, 1975.

Cuartango, Román G.: *Así como fundan los poetas…* (Heidegger y la poesía de Hölderlin). Editorial Límite, Santander, 2000.

Duque, Félix (Comp.): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Figal, Günter, *Martin Heidegger*. Junius, Hamburg, 1999.

Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger.* Fondo de Cultura Económica, México, 1951 [3ª reimpr.] 1993.

Gadamer, Hans-Georg: *Heideggers Wege*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1983.

Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*. Herausgegeben von Hans Saner. Piper, Múnich, 1978 [3ª ed.] 1989.

Löwith, Karl: *Heideger- Denker in dürftiger Zeit.* [*Sämtliche Schriften* 8]. J.B. Metzler, Stuttgart, 1984.

Luckner, Andreas: *«Sein und Zeit»*. Schöningh, Múnich, 2001.

Inwood Michael, *Heidegger*. Freiburg im Briesgau, Herder, 1999.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Madrid, Alianza, [2ª ed.]1993.

Rentsch, Thomas: *Sein und Zeit*. [Compilación de textos de varios autores acerca de *Sein und Zeit*]. Akademie verlag, Berlín, 2001.

Rodríguez García, Ramón: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones pedagógicas, Madrid, 1994.

Steiner, George, *Martin Heidegger.* New York, The Viking Press,1978.

[Traducción castellana: *Heidegger.* Fondo de Cultura Económica, Madrid (2ª, 1999)].

Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, (3ª reimpr.)1998. [Comprende una amplísima y muy documentada bibliografía acerca de Heidegger y su obra].

Aproximaciones biográficas

Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt / Martin Heidegger. Eine Geschichte.* [Übersetz Von Brigitte Stein]. Múnich, Piper, 1994. [En castellano: *Hannah Arendt-Martin Heidegger.* Traducción de Daniel Najmias, Tusquets, Barcelona, 1996].

Nolte, Ernst, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Traducción de Elisa Lucena. Tecnos, Madrid, 1998.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie.*

Fráncfort/ New York, Campus, 1992 [En castellano: *Martin Heidegger, de camino hacia su biografía*. Traducción de Helena Cortés Gabaudán. Alianza, Madrid].

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Múnich, Hanser, 1994. [En castellano: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Tusquets, Barcelona,1997].

Otros títulos de interés

Bernhard, Thomas: *Alte Meister*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985. [En castellano: *Maestros antiguos*, traducción de Miguel Sáenz, Alianza, Madrid, 1990].

Gadamer, Hanns-Georg: *Mis años de aprendizaje*, traducción de Rafael Fernández de Maruri Duque. Herder, Barcelona, 1996.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*, Insel, Fráncfort del Meno, 1999.

Izquierdo, Agustín: *Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida*. Edaf, Madrid, 2001.

Löwith, Karl: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio.* Traducción de Ruth Zauner. Visor, Madrid, 1992.

Lukács, Georg: *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik* [De Nietzsche a Hitler o el irracionalismo en la política alemana]. Fischer, Hamburg, 1966.

Lyotard, Jean-François: *Heidegger und die Juden* [Heidegger y los judíos]. Hrsg. von Peter Engelmann. Passagen, Wien, 1988.

Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*. Kröner. Stuttgart, 1996.

Nietzsche, Friedrich: *Reflexiones, máximas y aforismos,* edición de Luis Fernando Moreno Claros. Valdemar, Madrid, 2001.

Prinz, Alois: *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Traducción de María Belén Ibarra de Diego. Herder, Barcelona, 2001.

Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 3ª ed., 1980.

Spierling, Volker, *Kleine Geschichte der Philosophie*. 50 Porträts von der Antike bis zur Gegenwart. Piper, Múnich, 1990.

Tolstoi, León: *La muerte de Ivan Illich. Hadyi Murad*. Traducción de Juan López Morillas. Alianza, Madrid, 2001
.

Revistas

Er, Revista de Filosofía nº29 , III/ 2000, monográfico: «Martin Heidegger, hoy».

Incluye varios artículos de Vincenzo Vitello, Arturo Leyte, Ramón Rodríguez, Jaime Aspiunza, Jorge Ibáñez, un útil comentario bibliográfico de Carmen Segura Peralta y la traducción, a cargo de Julio Quesada, de un texto político de Heidegger: «El estudiante alemán como trabajador».

Revista de Occidente nº 187, diciembre 1996: «Conmemoraciones». Hannah Arendt: «Martin Heidegger octogenario», pp. 93-108. Luis Fernando Moreno Claros: «Veinte años después: Hannah Arendt y Martin Heidegger», pp. 83-92.

Revista de Occidente nº 220, septiembre 1999: «Vida, Historia, Novela». Günter Gaus: «Entrevista con Hannah Arendt: "¿Qué queda? Queda la lengua materna"», pp. 83-110. George Steiner: «El mago enamorado (La correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt y la luz que arroja sobre su actuación política)», pp. 67-82.

Revista de Occidente nº 238, febrero 2001: «¿Y hacia dónde viaja el arte?». Agustín Izquierdo: «Nietzsche visto desde *Ser y tiempo*», pp. 138-139.

Bibliografía en castellano añadida en la edición en e-book en 2013:

Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar? (Lecciones, 1951-1952)*. Trotta, Madrid, 2005.

Heidegger, Martin, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*. Traducción de Alberto Ciria. Herder, Barcelona, 2012.

Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009.

Safranski, Rüdiger, *Heidegger y el comenzar*. Círculo de Bellas Artes/ Goethe Institut, Madrid, 2006.

Xolocotzi, Ángel y Tamayo, Luis, *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra.* Prólogo de Franco Volpi. Editorial Trotta, Madrid, 2012. [Este libro es fundamental para reescribir a partir de ahora las biografías de Heidegger. Más información aquí: http://morenoclaros.blogspot.com.es/2013/01/los-demonios-de-heidegger.html]